جمال البنا

قضية الفقه الجديد

دار الشروق

إهـــداء

إلى الأستاذ المستشار محمد شوقى الفنجرى
تقديراً لهمته العالية وروحه الخيرة...

جمال البنا

المحتـــويات

الجزء الثانى

السنة ودورها فى الفقه الجديد

الباب الأول

السنة فى الفقه السلفى

الباب الثانى

السُنة فى الفقه الجديد

الجزء الثالث

الباب الأول

منطلقات ومفاهيم

الباب الثانى

أصول الشريعة

مقدمة الطبعة الأولى

يعد الفقه الإسلامى أعرق وأعظم النظم القانونية، فهو الوحيد الذى ظل يطبق منذ ألف وأربعمائة عام، وهو الوحيد الذى تعاون على إقامته علماء وفقهاء من أقصى سيبريا الباردة حتى أعماق أفريقيا الحارة، ومن أقصى الغرب إلى أقصى الشرق. كلهم يعملون بهدف التقرب إلى الله بتدعيم هذا الفقه الذى يستمد جذوره من القرآن الكريم والرسول العظيم.

ولا تقف أهمية ومنزلة الفقه الإسلامى عند هذا، إنه أشمل نظام قانونى فى العالم فهو يضم - بالإضافة إلى العقيدة الإيمانية - عالم العلاقات والأوضاع، وما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الرجل والمرأة الحاكم والمحكوم الغنى والفقير صاحب العمل والعامل. وقد يكون أشمل من هذا إذا أخذنا بما ذهب إليه الإمام الشافعى - واضع أصول الفقه - من أن «كل عمل لابن آدم فيه حكم، يتعين معرفته والوصول إليه، وهذا الحكم قد يبينه الله تبارك وتعالى فى قرآنه، وقد يبينه رسول الله ﷺ فى سنته، وقد يستنبطه العلماء المجتهدون من القرآن والسنة. وهو إما أن يكون «الوجوب أو الحرمة أو الندب، أو الكراهية، أو الإباحة».

إن هذه المنزلة الرفيعة وما خلفته من تراث رائع لا تعنى أن نوثّن هذا الفقه أو نجمد عليه، بل إنها تملى علينا أن نجدد فيه بما يكفل له التعايش مع العصر والقدرة على مجابهة تحدياته، وبعضها جديد لم يخطر ببال الأسلاف. فضلا عن المبدأ المسلم به، فما دام الفقه الإسلامى فقه حياة، فلا بد أن يتجدد ويسير مع الحياة.

وقد شغلنى هذا الموضوع منذ أن ضمنت كتابى «ديمقراطية جديدة» ١٩٤٦ فصلا بعنوان «فهم جديد للدين» تناول فيما تناوله فكرة المصلحة كما جلاها نجم الدين الطوفى، وظل تجديد الفقه طوال هذه المدة هما مقيما حتى صحت النية على القيام بهذه المهمة بعد أن تقاعس الجميع عن القيام بها حتى أصبح فرض عين، وخلال المدة من ١٩٩٥ حتى ١٩٩٩ أصدرت الأجزاء الثلاثة التى حملت اسم «**نحو فقه جديد**» وضمت قرابة ٧٠٠ صفحة كتبت بطريقة ومنهجية وأسلوب يختلف كل الاختلاف عن المعالجات الأكاديمية أو الفقهية المألوفة، واستهدفت به المثقف المسلم النمطى، وليس الفقهاء.

ولكنى وجدت نفسى فى مأزق. فالكتابة عن «فقه جديد» لا يمكن أن تؤدى فى حجم أقل مما صدرت فيه الأجزاء الثلاثة، ولكن هذا يحول دون أن يصل إلى القارئ المطلوب - أى المثقف المسلم النمطى - الذى لا يجد الوقت، أو المال، أو لا يتيسر له المستوى الفكرى لمطالعة الأجزاء الثلاثة، وبهذا لا يبلغ الهدى محله ولا يدرك الكتاب رجله . .

حلاً لهذه المشكلة رأيت أن أكتب ملخصا للأجزاء الثلاثة يعرض لب الفكرة وإن خلا من التفاصيل فى قرابة مائتى صفحة بحيث يتيسر لعامة المثقفين الإسلاميين شراؤه والإلمام به والإفادة منه.

وكانت نيتى أن أنشره فيما تنشره لى دار الفكر الإسلامى، ولكن أخى الكريم المستشار الدكتور محمد شوقى الفنجرى اقترح أن أتقدم بهذا الكتاب إلى المسابقة فى موضوع «**تجديد الفقه الإسلامى**» وقبلت ذلك رغم أن مبدئى هو عدم الدخول فى مسابقات أو تقبل جوائز، وإنما لأن ذلك سيتيح للكتاب نشرا، أو أنه سيعين على جعل ثمنه مدعما . .

وقد كان، واستحق الدكتور الفنجرى الشكر الجزيل. لمساهمته تلك التى أمكن بها تيسير الكتاب بثمن مدعم . .

جمال البنا

فبراير ٢٠٠١

ذو القعدة ١٤٢٢

الجزء الأول

البـــاب الأول

منطلقات ومفاهيم

يضم الباب الأول مقدمة وبابين رئيسين

وأشارت المقدمة إلى الفكرة من هذا الكتاب وأهمية إعادة النظر فى أصول الفقه التى وضعت منذ أكثر من ألف عام . .

ويضم الجزء الأول بابين كل منهما من عدة فصول . . .

الباب الأول:

يحمـل البـاب الأول عنـوان «منطلقـات ومفاهيـم» وقد عالج أربعة منها هى (أ) البراءة الأصلية ودائرة الحلال والحرام. (ب) التمييز بين الشريعة والعقيدة والفقه. (ج) النشأة التاريخية لظهور وتضخم فقه العبادات. وأخيراً (د) الاجتهاد. هذا المعلوم المجهول.

الفصل الأول: البراءة الأصلية ودائرة الحلال والحرام

«البراءة الأصلية» من أجمل وأثمن التعبيرات فى الفكر الإسلامى، وأهميتها لا تقتصر على جانب «الحلال والحرام» إذ إنها تعبر عن فهم الإسلام للإنسان وللطبيعة

البشرية، وطبقا لها، فالإنسان أصلا برىء، ولكن يمكن أن ينزلق إلى الخطأ إذا تهيأت دواعى ذلك.

ودلل الفصل على ذلك بقصة آدم الذى عاش فى البراءة الأصلية حتى خدعه الشيطان فغوى ولكنه أدرك خطأه فتاب، وتاب الله عليه. كما يستشهد بما ذكره الرسول عن «الفطرة» وأن الإسلام هو دين الفطرة، وأن كل واحد يولد على الفطرة ثم يتولى أبواه تحويله إلى دينهما.

ونتيجة لعمق مبدأ «البراءة الأصلية» فى الإسلام، فقد انتفت من الإسلام فكرة «التابو» التى تدور حولها أديان عديدة، أو فكرة النجاسة التى ترتبط بأفكار دينية. «فالمؤمن لا ينجس أبدًا»، والأمانة مغروسة فى جذور الإنسان، والأعضاء التناسلية بضعة من جسم الإنسان، والاتصال الجنسى بين الزوجين المتحابين قربى إلى الله يثاب الزوجان عليه لأنهما وضعا غريزتهما فى حلال، ولو وضعاها فى حرام لعوقبا عليها. فالاتصال الجنسى فى حد ذاته عمل طبيعى، والثواب أو العقاب عليه إنما يكون لإحسان أو لإساءة ممارسة هذا العمل.

ويتفق مع البراءة الأصلية عدم وجود «كنيسة» فى الإسلام، أو مؤسسة تكون هى الواسطة بين الإنسان والله، وتحتكر وحدها التفسير والتأويل، والتحريم والتحليل! وتفتات على البراءة الأصلية.

وهذا التكيف لطبيعة الإنسان يعطيه حرية المبادأة ويغرس الثقة فى نفسه، ولا يجعل عليه رقابة أو وصاية كهنوتية، وهذه كلها عوامل تنهض بالفرد، وتنهض بالمجتمع، وتستتبع الحرية، وتفترض عدم القيود.

وتستتبع البراءة الأصلية أن يكون الأصل فى الأشياء الإباحة، وأن يكون الاستثناء من هذا بدليل ثابت لا يرقى إليه الشك. يعزز هذا أن القرآن حمل حملة شعواء على الذين يحرمون ويحللون ويضيقون ويحجرون على الناس.

وينبنى على هذا نتيجة هامة للغاية هى أن التحريم المنزل به القرآن صريحًا دون تأويل أو ما قررته سُنة مؤكدة لا شائبة لضعف فيها. أما ما ينتهى إليه الأئمة والفقهاء والمجتهدون من أحكام وتحريم قياسًا على القرآن الكريم والسُّنة، فإنه يأخذ شكلاً

آخـر ومنزلة أدنى من التـحـريم المنزل، لأنه وإن بنى على القـرآن أو السنة، فـإن التوصل إلى ذلك مما لا يمكن القطع بصوابه وسلامته، ويغلب أن يتطرق إليه الخطأ أو القصـور، ومن هنا يمكن أن نطلق عليه الفتاوى أو أحكام القضـاء إذا أصدرتها محكمة شرعية.

وهذا الاختلاف يستتبع أن من الممكن الأخذ بالفتاوى أو الأحكام الفقهية أو عـدم الأخذ بهـا، أو الأخـذ بهـا فى بلد دون بلد آخـر، وفى عـهـد دون عـهـد ثان. ويمكن أن يطبق فترة ثم ينسخ ويفقد حجيته شأنه فى هذا شأن القوانين الأخرى.

بل يمكن أن يقـال ما هو أكثر مـن ذلك.. إن معادلة التـحـريم الفقـهـى على قدم المسـاواة مع التـحـريم المنزل يكون نوعـا من الشـرك الذى أشـار إليـه القـرآن الكريم ﴿ **اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ** ﴾ (التوبة آية: ٣١).

والحقيقة أن الفقهاء التقليديين وإن اعترفوا بمبدأ البراءة الأصلية إلا أنهم لم يقدروه حق قدره ولم يفطنوا إلى الدلالات البعيدة له، ولم يسيروا معه إلى النهاية، وهم لا يشيـرون إليه فى أصول الفـقه الرئيسـيـة الأربعة المقررة: القـرآن والحديث والإجماع والقياس.. ولكن عند ذكر الأصول التكميلية، وعادة ما يذكرونها فى آخرها، فيذكرون الاستحسان، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وشرع ما قبلنا، وأخيرًا البراءة الأصلية، فى حين أن فكرة البراءة الأصلية أكثر شمولا من نظرية «الحقـوق الطبيعية» ومن الأصل القانونى «لا جريمة ولا عـقوبة إلا بنص». وكان يمكن للبراءة الأصلية أن تقوم بدور كبير فى الفقه الإسلامى لو أحلها الفقهاء محلها وهم يضعـون أطر الحلال والحرام. ولكن مسلكهم كـاد يعكس القضـيـة، وأصبح على المسلم أن يتـريث أولاً قبل أن يفـعل أى شىء ليعلم هل هو حـرام أو حـلال. فإذا لـم يكن لديه المراجع (وهو مـا يغلب بالطبع) فإن عليـه أن يستـفـتى. وظهرت فى الصحف اليومية والأسبوعية أبواب خاصة للفتاوى، كما تخصص الصحف الإسلامية صفحات متعددة للفتاوى، وفى هذه الفتاوى ـ سؤال وإجابة ـ الكثير من المضحكات المبكيات.

وإنما وقف الفقهاء هذا الموقف لعاملين:

الأول: أن مبدأ البراءة الأصلية يقلص من دور المشرع والفقيه، ويكاد يكون النقيض لتصور المقنن الذى يحمله الزهو بالحرفة، وضيق التخصص، وعدم الإلمام بالجوانب الأخرى من الموضوع لأن يتوغل فى تصوراته، ويتمسك بنصوصه، فى حين أن كبار المفكرين والفلاسفة - وقبل هؤلاء الأنبياء - يعلمون أن الشرائع أنزلت للناس وليس العكس، وأن المجتمع كائن معقد متعدد الأبعاد وأن رجل القانون الذى تصور أن عليه أن يضع معالجة قانونية لكل كبيرة وصغيرة يوجد بذلك من المشكلات أكثر مما يضع من الحلول. لم يلم معظم الفقهاء المسلمين بهذه الجوانب، وتصوروا أن ارتباط القضية بالله يجعلها حاكمة على كل صغيرة وكبيرة، مما قد تمثله كلمة الشافعى «كل فعل لابن آدم فيه حكم، يتعين معرفته والوصول إليه»، وهذا الحكم قد يبينه الله تبارك وتعالى فى قرآنه، وقد يبينه رسول الله ﷺ فى سننه، وقد يستنبطه العلماء المجتهدون من القرآن والسنة، وهو إما أن يكون «الوجوب أو الحرمة، أو الندب، أو الكراهية، أو الإباحة».

قارن هذه الكلمة بكلمة الرسول العظيم: «ذرونى ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشىء فخذو منه ما استطعتم».

ويلخص الفصل ما يترتب على ما قدمه من مقدمات..

١ - أن اعتبار «البراءة الأصلية» أصلا من أصول الفقه الإسلامى يمكن أن يغير الصورة السائدة تمامًا، بحيث يعد كل شىء حلالا ومباحا ما لم يصدر بشأنه تحريم، خاصة إذا رزق طمأنينة القلب.

٢ - أن التحريم والتحليل أمرهما إلى الله تعالى بالنص الصريح فى القرآن الذى لا يحتاج إلى تأويل أو السنة النبوية التى لا يمكن أن تعلق بها شائبة ضعف. أما تحريم الفقهاء والمجتهدين، فإنه يأتى فى مرحلة أدنى من مرحلة التحريم والتحليل المنزلين، ويمكن أن يعد تقنينا إسلاميا يخضع لما يخضع له القانون من تعديل أو نسخ أو إلغاء.

٣ ـ أن محاولات الفقهاء إدخال تصنيفات ما بين الحلال والحرام محل «العفو» الذى أكدته السنة النبوية هو مما يدخل فى باب الصناعة الفقهية ورغبة المشرع الإحاطة بكل تصرفات الأفراد ووضعها تحت الإذن، وهو ما رفضه الرسول، وآثر أن يدع الناس فى (ما أحله الله فى كتابه وما حرم الله فى كتابه) إلى ضمائرهم، وإلى خالقهم، فضلا عن مرحلة العفو، التى تتم ـ حتى بلفظها ـ عن العفو وتتضمن بالتبعية الحرية، وحاول الفقهاء محاصرتها بمختلف التأويلات.

٤ ـ أن «سد الذريعة» يفترق ـ إن لم يضاد ـ الوسيلة التى وضعها القرآن، وهى «المقاصة» التى تفضل سد الذريعة من كل ناحية.

الفصل الثانى: التمييز بين العقيدة والشريعة والفقه

ويتناول الفصل الثانى قضية قد لا يبدو للوهلة الأولى أهميتها، أو يظن أن الخلاف فيها أكاديمى، ولكن الحقيقة غير ذلك. تلك هى «التمييز بين العقيدة والشريعة والفقه» وقد استعرض المؤلف أقوال الفقهاء الذين سمحوا لبعض الإشارات أن تضللهم عن التمييز السليم فلم يميزوا بين العقيدة والشريعة، أو قالوا إن الشريعة تضم كل شىء.. وقد توصل شيخ من أفضل شيوخ الأزهر وهو الشيخ شلتوت ـ رحمه الله ـ إلى التمييز بين العقيدة والشريعة، بل وأصدر كتابا يحمل هذا الاسم «الإسلام عقيدة وشريعة» وقرر أن العقيدة هى الأصل والشريعة فرع.

ولكن الشيخ شلتوت ـ رحمه الله ـ وإن ميز ما بين العقيدة والشريعة وجعل العقيدة هى الأصل والشريعة هى الفرع، فإنه لم يمض إلى النهاية بما يعنيه التمييز، وهذا ما قام به الفصل عندما قال «وطبيعة العقيدة، والملكة التى تقوم عليها والوسائل المحققة لها تختلف عن طبيعة الشريعة والملكة التى تقوم عليها والوسائل المحققة لها، فالعقيدة إيمان بالله تعالى وكتبه ورسله واليوم الآخر.. والملكة التى تقوم عليها. هى الإيمان القلبى، والوسائل المؤدية إليها هى الصلوات والعبادات والقربات والدعاء والابتهال إلى الله، وقراءة القرآن والتماس العظة والعبرة والدليل على القدرة الإلهية من مشاهد هذا الكون وما يحفل به من آيات.

أما الشريعة فهى الأعمال والعلاقات التى تربط ما بين الأفراد بعضهم ببعض، وما بين «الدولة» والمجتمع، والملكة التى تقوم عليها هى النظر العقلى وملاحظة المصالح، والوسيلة المؤدية إليها هى العدل الذى يتبلور فى قرارات وأحكام ملزمة بقوة القانون.

وهذا التقسيم يقتضى أن يدخل كل ما يختص بوجود الله تعالى وذاته وعالم السمعيات، وما يتبعه من عبادة وشعائر، فى إطار العقيدة التى تمثل الإيمان وتقوم على القلب وتصل الفرد بالله تعالى، وهذا كله يمكن أن يدخل فى الفقه بالمعنى العام الواسع للكلمة، ولكنه لا يدخل فى «الشريعة»، وإن كان يدخل كل ما يمثل العلاقات ـ سواء كانت العلاقات ما بين الأفراد بعضهم بعضا، أو بينهم وبين الدولة ـ أو ما يخص الاقتصاد والسياسة فى إطار الشريعة التى تقوم على العقل والمصلحة، أو بمعنى أدق «العدل» وتصل الفرد ببقية الأفراد الآخرين والهيئات الأخرى. . وما يتطلبه تقرير ذلك من إصدار القوانين وتطبيقها بحكم ما لدى الدولة من أجهزة.

فإذا رفض بعض المسلمين دفع الزكاة، كان للدولة أن تستخلصها منهم لأنها ليست من حقهم، بل هى حق الآخرين، وعندما تستحوذ عليها الدولة فإن هذا يمكنها من تحقيق ما سنت الزكاة له.

ولكن لا يمكن مد هذا القول على أية شعيرة أخرى، ولا على ما يمت إلى ذات الله تعالى وعالم السمعيات، فإذا لم يكن ثمة اقتناع وإيمان ورضا وسكينة و«هداية» فما من قوة يمكن أن تفرضها على فرد ما، وإذا أمكن فلا قيمة لإيمان يكون نتيجة قهر وجبر.

وانتقد المؤلف التعريف المشهور لمقاصد الشريعة وأنها تضم أولا حفظ الدين. فإن حفظ الدين لا يدخل فى الشريعة ولكن فى العقيدة. لأن الشريعة لا تستطيع بالقوانين أو أجهزة الدولة أن تحفظ الدين، وإنما يحفظه إيمان الناس.

وبناء على الالتزام بالتقسيم ما بين العقيدة والشريعة، فإن المؤلف انتقد بمرارة إخراج الفقهاء كل ما يخص العقيدة من إطار الفقه ووضعها فى علم الكلام. لأن

الإيمان بالله هو واسطة العقد فى العقيدة ومنه تنبعث التقوى والخير وبذور الضمير، وإقصاء هذا كله إلى علم الكلام الذى لا يعنى به إلا فئة قليلة جرد عقيدة معظم الناس من عمق ومضمون «الإيمان بالله».

كما انتقد وضع الفقهاء الإمامة فى كتب الكلام أيضا، وكان يجب أن يكون فى أولى أولويات الشريعة واقترح الفصل:

أولا: ضم علم التوحيد والكلام إلى الفقه، وإقامته على المنهج القرآنى وليس على منهج المنطق اليونانى، ووضعه تحت اسم «فقه العقيدة» جنبا إلى جنب مع العبادات والشعائر التى يطلق عليها فقه العبادات ومن هذين (فقه العقيدة/ فقه العبادات) يكون فقه العقيدة.

ثانيا: استبعاد موضوع الإمامة من كتب الكلام والتوحيد وضمه إلى الشريعة.

ثالثا: استبعاد كل ما يتعلق بالعبادات من الشريعة، وضمه إلى العقيدة - كما ذكرنا فى أولا - بحيث تقتصر الشريعة على المجالات الدنيوية وعلاقاتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقانونية ويطلق عليها فقه الشريعة.

رابعا: اعتبار العمل مكونا من مكونات الإسلام لا يقل عن العقيدة والشريعة، لأنه إلى حد ما تطبيق لها، ومصداق للإيمان ومعيار للثواب والعقاب، فضلا عن أنه يضم كل العمل الطيب وإن لم تكن له صلة دينية بالضرورة، ويطلق عليه «فقه العمل».

وهذه المجالات الثلاثة متكاملة - وإن كان كل واحد منها متميزا عن الآخر - وتكوّن فى مجموعها فقه الإسلام.

الفصل الثالث: النشأة التاريخية لظهور وتضخم فقه العبادات

اختصّ هذا الفصل بالبحث عن أسباب تضخم فقه العبادات فتحدث فى مقدمة مسهبة عن ظهور الأديان، وأن العبادات هى أبرز ما يميز الأديان عن المعتقدات والنظم الأخرى، وتحدث عن العبادة أيام الرسول وما اتسمت به من بساطة ونقاء

وبعد عن التعقيد الأمر الذى تغير بعد أن قبض الرسول وحول معاوية بن أبى سفيان الخلافة إلى ملك عضوض ؛ إذ أوجد نوعا من الحرب ما بين الفقهاء - وهم حماة المبادئ والأصول الإسلامية التى أرساها الرسول ومارسها الخلفاء الراشدون - وبين الحكام الذين حافوا على هذه الأصول وحكموا بالغلبة، وبالسيف ومارسوا موبقات مثل قتل الحسين بن على فى مذبحة كربلاء وضرب الكعبة بالمنجنيق وغزو المدينة بصورة همجية أبعد ما تكون عن الإسلام. إن هذه الأفعال ما كان يمكن أن تمر بسهولة أمام أعين الفقهاء فشاركوا فى القومات ضدها، ولكنهم هزموا، فقد كان لدى الدولة الجيش المسلح والموارد المالية بينما لم يكن لدى الثائرين إلا أعداد محدودة من المتطوعين، فهزمت الكثرة الشجاعة، ولم يعد عمليا أمام الفقهاء من مجال يصولون فيه ويجولون إلا الشعائر العبادية التى لا يرفض الحكام أن يعالجوها، بل هم يرحبون بذلك لأنها تنقل الفقهاء والجمهور أيضًا، من مجال المعارضة السياسية إلى مجال الصلوات والنوافل والدعاء والصيام. . . إلخ. . وكان العزاء الحقيقى للفقهاء أن العبادات هى خصيصة الأديان وأنها تطهر النفوس وتصلح الأفراد.

وهكذا تضخم الفقه العبادى واستأثرت الصلاة بالجزء الأعظم، وضرب المؤلف المثل بأن معالجة الصلاة ضمت ستة أجزاء من أجزاء مسند الإمام أحمد بن حنبل الأربعة والعشرين، وأن هذا الإسهاب ليس مقصوراً على المسند.

وقال المؤلف: «إن أسوأ ما ترتب على التضخم التاريخى لفقه العبادات هو أنه شوه شخصية المسلم تشويها وصل من العمق والتغلغل أن أصبح قرينة لها ودلالة عليها. . فالمسلم هو الذى يؤدى الشعائر ويقوم بالنوافل والمندوبات سواء كان جاهلا أو عالما. . صادقا أو كاذبا. . أمينا أو خائنا. . مجدا أو كسولا. ما دام أرسل لحيته وأعفى شاربه وجعل همه المساجد يقصدها لكل صلاة. يطيل ويتأنى ويصلى النوافل ثم يخرج مسبحا محوقلا، فى حين أن هذا المسلك يناقض ما أراده الرسول ﷺ للمسلم، ليس فحسب كما يبين ذلك حديث المفلس بل كما دلت على ذلك أحاديث عديدة تنفى صفة الإيمان عن المنافق أو الكاذب أو الخائن.

الفصل الرابع: الاجتهاد هذا المعلوم المجهول

لاحظ الفصل أن باب الاجتهاد لم يغلق بأمر سلطانى ولكنه انغلق لحالة البلبلة والاختلاف ما بين الفقهاء بعضهم بعضا فى المسألة الواحدة فى البلد الواحد، وكان المسلك الأمثل تنهيج الاجتهاد، ولكن التنهيج لم يكن مألوفا وقتئذ . . وكان الحل إغلاق باب الاجتهاد كله والاقتصار على العدد المحدود من المذاهب التى أثبتت كفايتها .

وذكر المؤلف أن الصورة القديمة للاجتهاد التى كان يمكن للمجتهد أن يفتى فى كل المسائل لم يعد لها مكان بعد توسع المعارف توسعا لا يمكن لأى واحد أن يلم بها، والطريقة الوحيدة لتحقيق قدر من الاجتهاد هى المجامع التى تضم الفقهاء من مختلف الدول الإسلامية وبجانبهم الخبراء الفنيون الذين يعرضون الوجه الفنى والعملى للموضوع حتى لا يجهله الفقهاء فيصدرون أحكامًا سقيمة .

وقارن الكتاب بين كلمة معاذ بن جبل «أجتهد رأيى ولا آلو» والقيود التى كبل بها الفقهاء الاجتهاد بحيث أصبح كاشفا عن الحكم وليس منشئا للحكم .

وانتقد تعبير لا اجتهاد مع النص، وأوضح أن أكبر مجال للاجتهاد ـ بالمعنى العام ـ هو النص حتى لو كان يبدو جليا وضرب المثل بالآية ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ** ﴾ (الأحزاب آية : ٣٣) فقد وجد من يقول عن أهل البيت «إنهم الرسول وعلى ابن أبى طالب وفاطمة والحسن والحسين» ووجد من يضيف إلى هؤلاء زوجات الرسول، ووجد من يقول أهل مكة وأن البيت المقصود «هو البيت الحرام» وهناك آيات عديدة بهذا المعنى .

كما أبدى الفصل العجب لأنه لا يرى إشارات كافية للاجتهاد بالشورى مع أن هناك نصوصًا عنها، وأنها كانت وسيلة أبى بكر الذى «عندما لم يكن يجد حلا فى كتاب الله وسنة رسوله فإنه كان يجمع خيار الصحابة ويستشيرهم ويقضى بما ينتهون إليه وكذلك كان يفعل عمر» .

وأشار الفصل إلى أنه رغم كثرة الحديث عن فتح باب الاجتهاد فإن كل

محاولات التجديد فى الفقه الإسلامى لم تستهدف الاجتهاد حقًا. ولكن استهدفت جمع وتصنيف الأحكام فى المذاهب المختلفة ومن ثم ينفسح المجال لتفضيل بعضها على بعض أو الأخذ بهذا الحكم دون ذلك خاصة وأن سعة التباين والتفاوت ما بين سنة وشيعة ظاهرية وإباضية تسمح بذلك.

وعرض الفصل نتائج ما انتهيت إليه فى:

١ ـ أن باب الاجتهاد لم يغلق قديمًا، ولكنه «انغلق» لما أشاعه الاجتهاد من بلبلة، ولانعدام «التنهيج» والتنظيم مما أدى إلى غلبة المذاهب المتبعة واندثار الاجتهاد تدريجيًا، والدعوة لفتح باب الاجتهاد يجب أن تقترن بتنظيم منهجى يختلف تمامًا عن الصورة التقليدية القديمة له.

٢ ـ أراد الفقهاء للاجتهاد أن يكون نوعًا من القياس وأن يربطوه بـ «العلة» بحيث يكون مظهرًا للحكم لا منشئا له، ومن ثم فإنه لا يكون اجتهادًا كما توحى به كلمة معاذ «أجتهد رأيى ولا آلو».

٣ ـ طبقًا لهذا المنهج، قال الفقهاء: «لا اجتهاد مع النص»، ولكن التقصى الفعلى لطرق التوصل إلى الأحكام أو تفسير القرآن يوضح أن معركة الاجتهاد الحقيقية إنما كانت مع النص وحوله، فكائنا ما كانت درجة وضوح النص، فلا بد فى النهاية من إعمال الفكر.

وما شاب هذا الاجتهاد هو عوامل طارئة مثل تأثير الإسرائيليات التى غلبت على التفسير، والعجز عن رتق الخرق فى الحديث بالنسبة لتأخر تدوينه، والخضوع لبعض قواعد النحو واللغة والمنطق اليونانى، وأخيرًا روح العصر التى لا بد أن يكون لها تأثير ظاهر أو كامن على ا لفقهاء، وهى كلها عوامل عارضة يفترض ألا تبقى وألا تواصل تأثيرها على الاجتهاد فى هذا العصر.

٤ ـ مع انتقاء العوامل السابقة التى أوقفت الاجتهاد قديمًا، وانفتاح الأسباب

والوسائل فى العصر الحديث . فإن همة الفقهاء المعاصرين لم تتسامَ إلى اجتهاد ، وقصارى ما حاولوه هو تنهيج التراث الفقهى واختيار الأفضل . كأنما انغلق إلى الأبد الاجتهاد والإبداع . وتجمد الفقه الإسلامى فى العصر الذى تتدفق فيه المعلومات والمعارف ويجتاز العالم ثورة معرفية .

٥ - إن الصورة المثلى لتنهيج اليوم هى تكوين مجامع تجمع الفقهاء جنبا إلى جنب الخبراء والفنيين لما أشرنا إليه من مبررات ولأن هذا يحقق الاجتهاد بالشورى .

وختمت هذه الفقرة بملاحظة فى منتهى الأهمية ، تلك هى «ومع هذا فإنه حتى هذه الصورة لن تؤتى أكلها إلا بعد إعادة النظر فى أصول الفقه بحيث لا يكون الاجتهاد مظهراً للحكم ، ولكن منشئا له» .

الفصل السادس: فهم الخطاب القرآنى بعد المرحلة النبوية حتى الفترة المعاصرة

تعرض الفصل لظهور التفاسير نتيجة للتطور الكاسح للدولة الإسلامية الذى حدث خلال عشرين عامًا ودفع بالدعوة الإسلامية إلى الهند والصين شرقًا وأسبانيا وأفريقيا غربًا حتى وقف عقبة بن نافع بجواده على شاطئ الأطلسى معلنا: «لو أعلم أن وراء مائه أرضا لخضتها» وطوى الإسلام الإمبراطورية الفارسية فى العراق ولاحقها فى فارس وإيران حتى حدود الهند وقضى على إمبراطورية الرومان فى سوريا ومصر.

الظاهرة الرئيسية التى حكمت هذا المجتمع وهيمنت عليه أن هذه الجموع لم تتعرف على الإسلام تعرفًا عميقًا، ولعل بعضها لم يسلم عن إيمان، بل لعل بعضها أراد الكيد للإسلام. وأنها لا تتقن العربية وتعجز عن فهم جوانب عديدة من جوانب الصياغة القرآنية. وأنهم حملوا بين جوانحهم رواسب حضارات عريقة قديمة قضى الإسلام على وجودها السياسى، ولكن ظلت فى شعوبها الخصائص العميقة لهذه الحضارات والمناخ التاريخى والسياسى لها مما يمكن أن يعد «ذاكرة جمعية» للشعوب لها شفرتها الخاصة كما أن للفرد شفرة وراثته الخاصة.

ولم يكن لدى هؤلاء حفاظ وسمْت الصحابة أو إيمانهم كما لم يكن المجتمع هو المجتمع المحدود الذى كانه، لقد كان الاستطلاع والرغبة فى المعرفة وتطلُّب الإجابة هو الشغل الشاغل.

لم يكن فى القرآن التفاصيل التى تسعفهم، ولم يكن من الممكن وضع فقه أو قانون على أساس استلهام روح الإسلام وما أرساه القرآن من مبادئ وقيم. كان هذا يتطلب تنهيجا وتنظيما لم يكن العرب يعرفونه.

الحاجة تفتق الحيلة، وقد تفتحت أمامهم أبواب عديدة يمكن أن تشبع فضولهم وتحقق تطلعهم.

فهناك التوراة والتراث الإسرائيلى العريق والضخم الذى تراكم بمرور ألفى سنة تقريبًا، وشجع بعض الأسلاف الإقبال عليه أن القرآن منح بنى إسرائيل مساحة

كبيرة، وتحدث عنهم بدءًا من إبراهيم حتى موسى ويوسف مرات عديدة، وأوجب على المسلمين الإيمان برسلهم إبراهيم وإسحق والأسباط مع بقية الأنبياء ﴿ **لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ** ﴾ (آل عمران آية: ٨٤) وأنه يرى أن الديانات ذات أصل واحد وأن إبراهيم ـ رأس الديانات الثلاث» كان حنيفًا مسلمًا ولهذا يعترف بها. وقد كان الوجود اليهودى فى المدينة عندما قدمها الرسول ﷺ طاغيا وقد أسلم القليل منهم كما دخل فى الإسلام بعضهم مع بقايا سبى بنى قريظة وخيبر، وعندما أجلى عمر الباقين رحلوا إلى الشام التى كانت أحد مراكز التكتلات الإسلامية أيام الفتوح.

ووقف آخرون أمام «أسباب النزول» وكانت فى القرآن آيات معدودة يمكن التعرف صراحة على أسبابها أو شخوص من أنزلت فيهم، فعندما يقول القرآن الكريم: ﴿ **ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ** ﴾ (التوبة آية: ٤٠) فمن الواضح أنه يشير إلى أبى بكر لأن الواقعة التاريخية هى أنه لم يهاجر مع الرسول ﷺ إلا أبو بكر. وعندما يقول القرآن ﴿ **قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا** ﴾ (المجادلة آية: ١) فمن الواضح أنها نزلت فى سيدة بعينها يمكن إثباتها لأنها أوجدت حكمًا شرعيًا، وعندما يقول القرآن ﴿ **تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ (١) مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ (٢) سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (٣) وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ (٤) فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ (٥)** ﴾ (المسد)فإن القرآن قد سمى من أنزلت فيه وأشار إلى زوجته وكذلك عندما يقول ﴿ **عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ (١) أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ (٢) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ (٣) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَىٰ...** ﴾ (عبس آية: ١ ـ ٤) فهذه تمثل واقعة معينة لها صاحبها الكفيف. ولكن الحالات التى من هذا النوع محدودة فى القرآن، والأغلب والأعم ألا يحدد القرآن أسماء أو تواريخ أو أسبابا وأن يذكر الواقعة للاتعاظ واستلهام العبرة أو استخلاص النتيجة. وهو بالطبع يلجأ إلى هذا الأسلوب لأنه لا يريد أن يسرد «معلومة» ولكن أن يحدث تأثيراً، ولأن ذكر التاريخ أو العدد... إلخ.. يمكن أن يكون على حساب التأثير المطلوب للمعلومة التى لا جدوى ـ عمليا ـ من ورائها. ولكن هذا دق على المفسرين أو لم يوقف فضولهم وتطلعهم ووجدوا الحل فى الإسرائيليات أو بعض الأحاديث المنحولة.

ونكاد نقطع بأن معظم ما جاء عن «أسباب النزول» منحول أو موضوع أو مروى بالمعنى الذى ينال من مصداقيته، ولكن المفسرين تلقفوا هذه الأحاديث لأنها حلت لهم مشكلتهم حتى وإن قالوا: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

وعندما توقفوا أمام اختلاف مستويات الأحكام فى بعض الحالات تصوروا أن الحل هو النسخ وارتكزوا على الآية ١٠٦ من سورة البقرة ﴿ **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** ﴾ وكذلك الآية ١٠١ من سورة النحل ﴿ **وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ** ﴾ ولو راجعوا ما بين دفتى المصحف لعلموا أن القرآن لا يستخدم كلمة آية بمعنى نص ولكن بمعنى معجزة أو قرينة أو دلالة، وأنه إذا كان ثمة نسخ فهو ما تنفيه الآية ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** ﴾ (الحج آية: ٥٢). وأن اختلاف مستويات الأحكام فى بعض الآيات مطلوب ومقصود، وأنه كما قال القرآن نفسه (١٠١ النحل) «بدلنا» أى بدائل وقد تصوروا أن القرآن الكريم قد نزل لهم ولعصرهم فأرادوا أن يقيموه على مثل حد السيف. والقرآن الكريم نزل للناس كافة وللعصور كلها، ولهذا ففيه فسحة وسعة وتفاوت وبدائل. وكلها رحمة من الله ومعرفة بتفاوت العصور والأجيال.

وعزّ على اللغويين أن يبدع القرآن لغته الخاصة وصياغته المميزة وظنوا - وبعض الظن إثم - أن عليه أن يتبع قواعدهم! فأخذوا يفتاتون عليه مع أنهم يعترفون أنه أصل اللغة، وأن ما يأت به لابد وأن يكون الأمثل حتى وإن لم تستوعبه أفهامهم الضيقة المتزمتة.

أما المذهبيون فقد حاولوا تطويع بعض الآيات لتتفق مع مذاهبهم سواء كانوا معتزلة أو مرجئة أو شيعة... إلخ..

وشغلت عملية التفسير علماء الأمة من شرقها إلى غربها ومن شمالها إلى جنوبها وعلى امتداد القرون. فقد اعتبر التفسير أشرف الأعمال والقربات وأهمها

للناس وللمجتمع حتى أصبحت التفاسير غابة كثيفة حجبت القرآن تماما وأحلت محله هذا الغشاء الذى يقوم على الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة والاجتهادات.

وبدأت محاولات البحث عن إعجاز القرآن، وتدور معظم هذه المحاولات حول «الإعجاز البيانى» لأن القرآن لديهم كتاب «أدب» فعنى بعضهم بإبراز الإعجاز اللغوى والأسلوبى ورأوا الإعجاز كل الإعجاز هو أن تضم آية مثل ﴿ **وقيل يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء أقلعى وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودى وقيل بعدا للقوم الظالمين** ﴾ (نوح آية: ٤٤) واحداً وعشرين ضربا من البديع مع أنها سبع عشرة كلمة وأن فى آية ﴿ **لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ** ﴾ (الأنفال آية: ٤٢). أربعة عشر نوعًا من البلاغة هى الإيجاز والترشيح والإرداف والتمثيل والمقارنة والاستدراك والإدباج والإيضاح والتهذيب والتعليل والتبكيت والمساواة وحسن النسق وحسن البيان!

ولا جدال أن الأمر كذلك بالنسبة للغويين، ولكن القرآن لم ينزل ليحمل اللغويين على الإيمان به بحكم إعجازه اللغوى، ولا يعنى القارئ العادى هذا التفنن فى القول ولا يؤثر فيه، ولا يلمس وجدانه. أو يشعرهم «نبض القرآن».

وقد اعترف كاتب إسلامى محنك هو الأستاذ محمود محمد شاكر «أن الذين بحثوا عن جانب البيان لم يصلوا إلى شىء، لا الباقلانى ولا عبد القادر الجرجانى ولا من لف لفهما من الأئمة والباحثين، كل هؤلاء قاربوا ولم يمسوا، حاولوا ولم يحققوا. وإنما تشاغلوا بأمور أخرى لا تتصل بالبيان».

وتحدث الفصل عن بعض آراء مصطفى صادق الرافعى، التى جاءت فى الجزء الثانى من كتاب «آداب اللغة العربية» المخصص لإعجاز القرآن. وكذلك كتابات الدكتور محمد عبدالله دراز - صاحب «النبأ العظيم» - وكلام الأستاذ محمد فريد وجدى فى الجزء السابع من دائرة المعارف، وتعقيب الدكتور محمد رجب بيومى عليه.

وتحدث الفصل فى فقرة مسهبة شيئًا ما عن المفسرين المحدثين، بدءًا من الشيخ محمد عبده الذى يعد رائد النهضة فى مجال المعرفة الإسلامية بقدر ما كان أستاذه الأفغانى هو الرائد فى مجال القضية السياسية وقال:

تتركز الأهمية الخاصة للشيخ محمد عبده فى أمرين

الأول: أنه وإن سار على طريقة المفسرين فى تفسيرهم القرآن سورة سورة فإن طريقة تفسيره اختلفت اختلافًا كبيرًا. فاستبعدت كل الإسرائيليات ولم يعد التركيز على «المأثور» و«المنقول» ولكن المعانى وما تدل عليه الكلمات والسياق. مع الإفادة فى ذلك بثقافة العصر الحديث التى ألم بها الشيخ، فتفسير محمد عبده كان الخطوة الأولى على طريق المحدثين وربما كانت أفضلها فى تفسير القرآن.

الثانى: أن أثر الشيخ وتفسيره عمَّ العالم الإسلامى بفضل زياراته للشمال الأفريقى والدول الأوروبية فضلا عن مصر ولبنان. وقد اعتبر كتاب «الإمام محمد عبده ومنهجه فى التفسير» أن مدرسة الشيخ محمد عبده فى التفسير ضمت الشيخ عبد القادر المغربى، والشيخ محمد مصطفى المراغى، والشيخ جمال الدين القاسمى (صاحب محاسن التأويل) والشيخ عبد الحميد بن باديس علامة الجزائر ومؤسس جمعية العلماء والذى ظل ٢٥ عاما يلقى دروسه عن التفسير، والشيخ الطاهر بن عاشور علامة تونس وصاحب (التحرير والتنوير) فى ١٢ مجلدًا. والشيخ محمود شلتوت وبقية التابعين كالشيخ المدنى، والشيخ محمد عبد الله دراز وغيرهم».

وكان من توفيق الله أن قيض للشيخ محمد عبده وهو فى قمة النضج والعطاء مريدا مخلصًا نابغا هو السيد محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار والذى نذر حياته لنشر علم الشيخ. فبدأ تفسيره فى المنار حتى توفى الشيخ محمد عبده. واستقل الشيخ رشيد بالتفسير ثلاثين عامًا متصلة. وكان التفسير هو غرة مواد تحرير المنار. وقد توفى الشيخ رشيد رضا وتوقف عند تفسيره فى سورة يوسف عند قوله ﴿**رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ**﴾ (يوسف آية: ١٠١).

فهذه الصحبة الجميلة المخلصة التى يعز مثالها وهذه الاستمرارية فى العمل فى مجلة رزقت من الشهرة والتقدير فى العالم الإسلامى ما لم ترزقه مجلة أخرى كانت من أكبر أسباب شهرة وبروز تفسير الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا .

ورغم كل هذا فإن الإبداع فى تفسير المنار ومدرسته كان فى الناحية السلبية أكثر مما كان فى الناحية الإيجابية ، بمعنى أنه كشف الزيف والأساطير التى حفلت بها التفاسير التقليدية ، ولكنه لم يتمكن من إبداع منهج أو يصل إلى عمق يمثل إضافة حقيقية ، وقد جاءت المحاولات الجديدة على أيدى كتاب ليسوا بالضرورة من العلماء المشهورين أو الفقهاء البارزين . . فحاول فقيه مغمور درس فى مدرسة الدعوة والإرشاد التى أسسها الشيخ رشيد رضا وظلت قائمة لفترة ما «تفسير القرآن بالقرآن» ومع أنه لا يمكن أن يعد رائدا أو مكتشفا لهذا المنهج ، إذ أشار إليه كثير من المفسرين ، ولكن طريقته والمدى الذى ذهب إليه هو ما يمثل الجديد فى الأمر . إذ إنه لما كان متأثرًا بأفكار العصر ومؤمنًا بسلامتها فقد حاول أن يطوع عبارات قرآنية لتتفق مع ما ذهب إليه حتى لو كان التعسف واضحًا ، فلما لم يكن يؤمن بالمعجزات ولا بالرق ولا بالزواج بأربع ولا بالجن كما لا يؤمن برجم الزانى وقطع يد السارق فقد حاول أن يفسر كل ما جاء فى القرآن عن هذه وغيرها بما يتفق معه .

وبالطبع فإن التوفيق قد خانه فيما ذهب إليه لأنه ليس مما ينافى علوم العصر أو حقائقه وجود معجزات وخوارق وعوالم أخرى . أما ما يتعلق بالأحكام فكان يستطيع معالجتها من مداخل مختلفة .

وتناول الفصل ظهور «الإعجاز العلمى فى القرآن» على يدى الدكتور توفيق صدقى الطبيب فى مصلحة السجون الذى كتب سلسلة من المقالات فى مجلة المنار عام ١٩٠٥ عن هذا الموضوع ، حتى الدكتور مصطفى محمود صاحب التفسير العصرى للقرآن . . وعرض بعض وجهات نظرهما .

وأشار إشارة سريعة إلى أن الأجل لم يتسع للإمام الشهيد حسن البنا ليقدم إضافة كاملة فى التفسير التى وقفت عند تفسير الفاتحة والآيات الأولى من سورة البقرة ونشرها فى مجلة «الشهاب» .

وأشار بعد ذلك إلى كتاب الدكتور محمد شحرور «الكتاب والقرآن» وما جاء فيه من اجتهادات تعرض لها الأولون أو المعاصرون، ولكنه فى الوقت نفسه لم يستسغ اجتهادات أخرى نشأت نتيجة لاعتماده على الجذور اللغوية للكلمات وأصلها فى قواميس اللغة، وهذا مما لا يمكن أن يحكم فى القرآن، فالقرآن له لغته الخاصة، كما لم يتفق مع الدكتور شحرور فى تعريفه للمال والبنون، وكلمة النساء كجمع نسئ أى المتأخر والمستجد ويصبح تفسير الآية ﴿ **نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ** ﴾ (البقرة: ٢٢٣)... إلخ.. أن الأشياء المستجدة وهى من الأشياء المادية التى يحب الناس جمعها وكسبها قد أباحها الله.. وكلمة ﴿ **حَرْثٌ لَّكُمْ** ﴾ للدلالة على الذكور والإناث.

وكذلك تفسيره ﴿ **وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ** ﴾ (النور آية: ٣١) فإن الضرب هو السير لأن ضرب فى اللسان العربى لها أصل واحد ثم يستعار ويحمل عليه وأول معنى محمول عليه هو الضرب فى الأرض بغرض العمل والتجارة والسفر كقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا** ﴾ (النساء آية: ٩٤).

و«القلب» عند الدكتور شحرور هو المخ ولا يثنيه أن يضعه القرآن فى الصدور. أما الشهر فى سورة القدر فليس المقصود به شهر رمضان ولكنه «إشهار» القرآن.

كما أن المقصود بقوله تعالى ﴿ **فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (٧٥) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ** ﴾ (الواقعة آية: ٧٥، ٧٦) هو أسرار مواقع النجوم فى الكتاب كله، وهى الفواصل بين الآيات وليس مواقع النجوم فى السماء حسب المفهوم الشائع.

نقول: إن كلام الدكتور شحرور فى هذا كله مما لا يستقيم..

وعرجت الفقرة على مدرسة المستشرقين وما بعد الحداثة، فأشارت إلى هذه الموجة التى عصفت بأصول الفكر التقليدى الأوروبى وفككته، دون أن تعيده إلى ما كان، وإنه إذا كان لها أى دلالة فالنسبة للأوروبى، أما الفكر العربى فلا ينطبق عليه.

وعرج على محاولات محمد أركون لفهم القرآن . وأوضح كيف أنه سقط من غير أن يدرى فى هاوية تجمع بينه وبين المشركين عندما جعل مفتاح فكرته على القرآن أنه «ذو بنية أسطورية متعالية» ولم يتنبه لاستغراقه فى الفكر الأوروبى إلى أنه يضع نفسه فى خندق واحد من المشركين الذين قالوا عن القرآن ﴿**أساطير الأولين**﴾ وعندما تنبه إلى ذلك حاول ـ بجدع الأنف ـ أن يخلص نفسه محملا المسئولية لإساءة الترجمة ومفرقا ما بين myth أى الأسطورة وما بين mythology وهى الخرافة .

وقال المؤلف : «لقد كان يمكن لأركون أن يقول إنه لا بد لكل الشعوب من إيمان ، وهذا الإيمان قد يكون زائفًا فيأخذ شكل الأسطورة قبل أن يهدى الله الناس بالصورة السليمة عن طريق الوحى والأنبياء والكتب السماوية التى تستخدم التصوير الفنى والمجاز ، أو تبدأ من مستوى القوم الذين نزلت لهم ، ولكن مضمونها يختلف تمامًا عن الأسطورة ، لأنه يبرز الحقيقة العظمى «الله» .

إن أركون كان يستطيع أن يقول هذا لو تحرر من المناخ الأوروبى وطريقة أوروبا فى دراسة الأديان التى تستبعد تمامًا فكرة الله وتأخذ بما وجدته لدى القبائل البدائية فى أفريقيا والأمازون والهند . . . إلخ . . أو فى كتب السحر والتنجيم . . وهذا عندها هو «الأنتربولوجى» العلمى .

ورغم كل ما يمكن أن يؤخذ على أركون فإنه الوحيد الذى استطاع أن يصد بحكم مكانته الرفيعة وإيمانه الإسلامى غائلة كثير من المستشرقين ، وأن يعرض وجهة نظر إسلامية يتقبلها الفكر الغربى ، وأنه توصل إلى نتائج سليمة فى نقده لبعض مسالك الفقهاء التقليديين .

على كل حال فإننا نعتقد أن أركون كبقية الذين تأثروا بالثقافة الأوروبية وانبهروا بها حينًا من الدهر يعيد بين الفينة والفينة النظر فى أفكاره وينتهى إلى إشراقات تختلف عما ذهب إليه عندما كان مأخوذًا بكليته بالثقافة الأوروبية ، وإنه بعد رحلته الطويلة مع «فوكو» وأمثاله من أنصار التفكيك والحفر انتهى إلى أن «التأويل» هو مفتاح المعالجة القرآنية «فالقرآن كتاب ينص على التأويل ويقبل التأويل ولا يكتنه إلا بالتأويل فهو نص تأويلى ، أو لنقل نص التأويل بامتياز» .

وتعرض الفصل لما ذهب إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد فى كتابه «مفهوم النص» ورفض بقوة أن يطلق على القرآن تعبير «منتج ثقافى» الذى جاء فى كلامه.

«إن النص فى حقيقته وجوهره منتج ثقافى، والمقصود بذلك أنه تشكل فى الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقًا عليها فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنص يعود لكى يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر - من ثم - إمكانية الفهم العلمى لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر الإلهى للنص ومن ثم لإمكانية أى وجود سابق لوجوده العينى فى الواقع والثقافة أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التى ينتمى إليها. ولنقل بعبارة أخرى إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول ﷺ بالقرآن اختار النظام اللغوى الخاص بالمستقبل الأول. وليس اختيار اللغة اختيارًا لوعاء فارغ. وإن كان هذا ما يؤكده الخطاب الدينى المعاصر. ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة فى إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع أيضًا ما دام أنه نص داخل إطار النظام اللغوى للثقافة. إن ألوهية مصدر النص لا تنفى واقعية محتواه ولا تنفى من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر».

ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمى لظاهرة النص. إن القول بأن النص منتج ثقافى يكون فى هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج لإثبات ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج فى ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة» أ هـ.

وكذلك نقده للمنهج التقليدى الذى يتبناه الخطاب الدينى المعاصر، حيث تعطى الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن «الله» عز وجل قائل النص ثم يلى ذلك الحديث عن النبى ﷺ (المستقبل الأول) للنص، ثم يلى ذلك الحديث عن الواقع تحت عناوين «أسباب النزول» و«المكى والمدنى» و«الناسخ والمنسوخ» إن مثل هذا المنهج إن اكتملت له أدوات البحث المنهجى من الدقة والاستقصاء بمثابة ديالكتيك هابط، فى حين أن منهج هذه الدراسة بمثابة ديالكتيك صاعد. وعلى حين يبدأ المنهج الأول من المطلق والمثالى فى حركة هابطة إلى الحسى والمتعين فإن المنهج

الثانى يبدأ من الحسى والعينى صعودًا. يبدأ من الحقائق والبديهات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفى.

وكذلك ما جاء فى كتابه «نقد الخطاب الدينى» «النص منذ لحظة نزوله الأولى أى مع قراءة النبى له لحظة الوحى تحول من كونه نصًا إلهيًا وصار فهمًا إنسانيًا» لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النص للنبى يمثل أولى مراحل حركة النص فى تفاعله بالعقل البشرى، ولا التفات لمزاعم الخطاب الدينى بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص ص ٢٧ وفى ص ١٠٥ يقول: «وفى قضية ميراث البنات بل فى قضية المرأة بصفة عامة نجد الإسلام قد أعطاها نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة استبعاداً تامًا وفى واقع اجتماعى اقتصادى تكاد تكون المرأة فيه كائنا لا أهلية له وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل أبًا ثم زوجًا. اتجاه الوحى واضح تمامًا وليس من القبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذى وقف عنده الوحى وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان».

ويقول: «الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره ومن الواقع يكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مناهجه..

فالواقع أولاً.. والواقع ثانيًا.. والواقع أخيرًا وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة» أهـ.

لقد رفض كتاب «نحو فقه جديد» كل هذه الأقوال، ورأى أنها دعاوى لا تقوم على أساس، وأن من أكبر الخطأ والتجاوز أن يقال عن القرآن الكريم إنه منتج ثقافى وقال:

«ولا يمكن لأحد أن يلوم أو ينتقد الكتاب المسلمين، إذا جعلوا من حقيقة أن القرآن من عند الله نقطة البداية الحاكمة للموضوع وأخذوا يهبطون منها إلى الرسول ﷺ عن طريق الوحى، وهى الطريقة التى وصفها الدكتور نصر أبو زيد بأنها «ديالكتيك هابط» وليس من ذنب المسلمين إذا أخذوا به لأن القرآن «نزل» و«أنزل» من السماء، وهما صيغتان للنزول تكررتا فى القرآن. وليس أمام الكاتب المسلم إلا

أن يعترف بهذه الحقيقة أو أن يعطى فكرة الله «إجازة» عندما يكتب أو يخلعها قبل أن يجلس على مكتبه.

وكذلك يرد على دكتور حامد نصر أبو زيد

فكيف يمكن أن يتحول النص منذ لحظة نزوله الأولى أى قراءة النبى له لحظة الوحى من كونه نصًا إلهيًا إلى فهم إنسانى لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل..

إن القرآن لم يتحول أبدًا ولكن الذى تحول ويتغير هو فهم الناس له، وهو تفسيره، هو تأويله.

وتفسيره وتأويله شىء. والنص نفسه شىء آخر، ويمكن دون حرج أن ننقد التفاسير ما شئنا وأن نحكم عليها بقوانين الظواهر الاجتماعية ولكن هذا لا يمس أبدًا النص نفسه الذى يحتفظ بكل قدسيته، لأنه لم يحدث له ما يمس هذه القدسية ويظل دائمًا ملهمًا خلاقًا.

إن أزمة الدكتور نصر وأضرابه والدكتور طه حسين من قبل يعود إلى استغراقهم فى فكر المستشرقين الذين يستبعدون بحكم علمانيتهم ومناهجهم أى ذكر لله فى كتاباتهم، وبالتالى يعاملون القرآن كأى كتاب وأى «منتج ثقافى» وقد تخالطهم (الدكتور طه حسين ونصر أبو زيد وأمثالهما) رغبة ما بين الزهو والجرأة فى اختراق المقدسات وابتداع المناهج رغم أنهم فى هذا إنما يمثلون أسوأ صور التقليد. والقارئ لكتاب «فى الشعر الجاهلى» يلمس أن الفقرات المشبوهة التى جلبت على مؤلفه العار لم يكن لها ضرورة على الإطلاق إلا التفاخر بالشجاعة وتجاوز الحدود والجرأة على القرآن.

لقد أعاد التاريخ نفسه مع هؤلاء السادة بحيث نهجوا النهج الذى نهجه أسلافهم المعتزلة الذين فتنوا بالفلسفة اليونانية فابتغوا سبيلا للبرهنة على وحدانية الله وقداسته غير السبيل الذى رسمه القرآن، فتوزعتهم الطرق أمشاجا وضللتهم الدعاوى التى تعود إلى فلسفة وثنية أصلا وفرعا قلبا وقالبا.. وليس هناك فرق بين كلمات الدكتور نصر أبو زيد «إذا كان الكلام الإلهى فعلا فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال «فى العالم» المخلوق المحدث أى التاريخى والقرآن الكريم

كذلك ظاهرة تاريخية من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهى وإن يكن أشمل هذه التجليات لأنه آخرها» . وبين المعتزلة الذين ذهبوا إلى «بشرية» القرآن وأن القرآن من حيث هو كلمات وحروف وأصوات ومداد مكتوب فى صحف هو محدث مخلوق . بل هو بهذه الصفات فعل للإنسان المتكلم به والقارئ له والكاتب لآياته .

والقضية فى حقيقتها بالنسبة للمعتزلة المفتونين بمنهج الفلسفة اليونانية وللمحدثين المفتونين بمنهج الفلسفة الأوروبية هى محاولة للجمع بين عقيدتهم كمسلمين يؤمنون بالله وهذه الفلسفات التى تستبعد الله وهى محاولة شيطانية تعسة محكوم عليها بالفشل . وما دام القرآن كلام الله - كما يؤمن كل مسلم - فإن أى محاولة لتقصى كيفية حدوث ذلك أو طبيعته تخرج عن إطار العلم المادى والفلسفة الدنيوية وتصبح جزءًا لا يتجزأ من عالم الغيب الذى استأثر به الله تعالى ولا داعى للافتيات عليه . وقد عالج القرآن نفسه هذه النقطة عندما تعرض لشكوك المرجفين فى قوله تعالى : ﴿ **ماذا أراد الله بهذا مثلاً** ﴾ ﴿ **وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا** ﴾ (المدثر آية : ٣١) .

والغريب المؤسف فى أمر الدكتور نصر أبو زيد أنه جمع بين أسوأ ما يقدمه المستشرقون ، وأسوأ ما يقدمه الأسلاف ! ! أسوأ ما يقدمه المستشرقون لأنهم يعالجون القرآن بعد استبعاد الله ! باعتباره منتجا ثقافيا ، وأسوأ ما يقدمه الأسلاف لأنه تقبل ما وضعوه من أفانين علوم القرآن وأقر النسخ ، وأسباب النزول لأنهما - فيما رأى - تدعم وجهة نظره عن نسبية الأحكام القرآنية . فى حين أن الكلام على أسباب النزول والنسخ من سقط المتاع ، وما لا يقف أمام أى نقد أو تمحيص .

ومع هذا النقد القارص للدكتور نصر أبو زيد فإن الكتاب تضمن هامشًا يؤكد أن هذا النقد لا يعنى الموافقة على تكفير أو محاكمة أو مصادرة «لأننا نستبعد تمامًا دعوى التكفير حتى بالنسبة لمن يقر على نفسه بالكفر لعدم الاختصاص ، لأن الله تعالى هو الذى يفصل فى هذه الأمور يوم القيامة» .

الفصل السابع: فهم الخطاب القرآنى كما يجب أن يكون

هذا الفصل هو الفصل الإبداعى فى الكتاب وقد تضمن ما لم تتضمنه الكتب الأخرى التى صدرت عن القرآن وما أكثرها . .

وقد بدأ بفقرة عن أن القرآن هو معجزة الإسلام وهو يتساءل «لماذا أراد الله تعالى أن تكون معجزة الإسلام كتابا؟ ولماذا لم تأخذ شكل المعجزات التى حدثت للأنبياء السابقين»؟ ويرد . .

لقد أراد الله تعالى لمعجزة الإسلام أن تكون كتابًا لأنه لم يقم لهداية مجموعة محدودة من الناس مثل بنى إسرائيل أو تلك الأقوام التى تحدث عنها القرآن قوم هود وعاد وثمود وصالح وأصحاب الأيكة . لقد أراده الله للعالمين . أى لهؤلاء جميعًا وغيرهم من بقية البشر ولمن يأتى بعدهم أيضًا من أجيال ، ولا يتأتى هذا لو كانت المعجزة «حدثًا» مثل إحياء ميت أو انفلاق بحر ، إذ سيقتصر تأثيرها على المشاهدين لها دون غيرهم ، ودون الأجيال التى تأتى بعدهم .

وأراد الله تعالى أن تكون معجزة الإسلام «كتابًا» لأنه أراد أن يضع نهاية لعهد المعجزات الحسية ، وأن يبدأ عهدا يكون على البشرية أن تعتمد فيه على فكرها وعقلها وليس على حواسها ، والصورة الوحيدة لذلك هى أن تكون المعجزة كتابا يثير ملكات الفهم ويؤدى إلى إعمال العقل .

وما إن أراد الله تعالى هذا حتى أصبحت اللغة العربية على وجه التعيين هى المرشحة لأن تكون لغة هذا الكتاب دون بقية لغات العالم ، ذلك أن اللغة كانت بالنسبة للعرب هى الشىء الوحيد الذى يعتزون به فلم تكن لهم فنون معمارية تشابه ما كان لدى قدماء المصريين من هياكل ومعابد أو ما نحته المثالون فى اليونان من تماثيل ولم يكن لديهم التنظيم الإدارى والقانون الذى عرفه الرومان . كان الشىء الوحيد الذى يفخرون به ويتبارون فيه اللغة وبالذات الشعر وفى هذا السبيل أخذوا القصائد الكبرى وعلقوها على الكعبة .

فإذا كان القرآن كتابا أى كلام يتلى فإن مجال إعجازه كان لا بد وأن يكون

العرب حيث يكون الكلام هو فخرهم، وكان لا بد أن يتوافر له قدر من الإعجاز الفنى اللغوى يزيد عن كل ما بلغوه وإن لم يكن هذا الإعجاز اللغوى من القرآن هو كل نصيب عرب هذه المنطقة منه. لأن إعجاز المعانى النبيلة والسامية فى القرآن لا يقل عن إعجاز الصياغة والأسلوب وإنما هو أمر كان لا بد منه لأن القرآن إنما أنزل للبشرية عامة، وإن نزل على العرب أولا.

وعلى كل حال.. فلعل فى اللغة العربية أسرارًا أخرى لم نعلمها حتى اليوم.

ويسير الفصل فيكشف عن أن معنى المعجزة بالنسبة للقرآن يختلف فى مدلولها ومضمونها عما هما فى المعجزات الأخرى التى كانت تأخذ شكل الخوارق الطبيعية كالنار التى لا تحرق إبراهيم، والبحر الذى ينشق لموسى، والميت الذى يحيى على يد عيسى.

فالقرآن كتاب ولا يمكنه بحكم هذه الصفة أن يخرق قوانين الطبيعة فضلا عن أنه جاء ليختم وينهى عهد المعجزات الخارقة للطبيعة.

ومن هنا جاءت المفارقة: المطلوب أن يحقق القرآن الإيمان دون أن يغير قوانين الطبيعة الذى كان هو مضمون المعجزة التقليدى والذى يكفل الإيمان.

وقد حقق القرآن هذه المعادلة بأن تحول من الطبيعة الكونية إلى الطبيعة الإنسانية بمعنى أن يحدث المعجزة فى النفس البشرية نفسها بحيث تتحول إلى الإيمان.

وكان هذا يفترض أن تتأتى للقرآن قوة تأثير قاهرة تتغلب بوسائلها الخاصة على قوى الحفاظ بحيث تخلق النفس خلقا جديدا..

ويتحدث الفصل عن «المهمة المستحيلة التى قام بها القرآن» فيقول:

كان على القرآن الكريم أن يتعامل مع النفس الإنسانية بطريقة تعيد تشكيلها.. وليست هذه بالمهمة الهينة.

فلنصور لأنفسنا سيدا رومانيا من بقايا الإمبراطورية الرومانية، ووراءه أمجاد روما التى بهرت الأرض بسلطانها وقانونها وفكرتها عن الحياة والمجتمع، وأن

أفضل نظم السياسة هى ما يوفر للجماهير «خبزا وألعابا» وأن الرومان هم سادة البشر، وأن الرق جزء لا يتجزأ من النظام الاجتماعى . . . إلخ . .

أو لنتصور حاكما فارسيا يؤمن بما آمنت به النظم الفارسية من تأليه لملوكها وتقسيم لمجتمعها إلى طبقات محدودة وأن أى وهن يصيب هذه الطبقات لا بد وأن يؤدى إلى تحلل المملكة الشاهنشانية .

أو حتى نتصور شيخ قبيلة عربيًا يفخر بأنه أب عشرة وعم عشرة وخال عشرة وأن ألف سيف تغضب له لا تسأل لم غضب، وهو يرى الفخر كل الفخر فى سبق جواده واحتساء خمره .

عندما يأتى رسول إلى هؤلاء ويجعل أول كلمة فى دعوته «لا» ويؤكد أنهم إنما يعبدون أوثانًا ويخلقون إفكا، وأن نظمهم تلك حطب جهنم، وأنهم جميعًا عباد الله سواسية لا فضل للسيد على المسود إلا بالتقوى والعمل الصالح، وأن الله تعالى سيبعثهم بعد الموت ويحاسبهم على ما قدمت أيديهم .

هل يمكن للسيد الرومانى والحاكم الفارسى وشيخ القبيلة العربى أن يؤمن أو يتجاوب مع دعوة هذا الرسول ﷺ ؟؟

ولكى تزداد العملية صعوبة . فقد كان مطلوبا من القرآن أن يقوم بهذه الثورة فى النفس البشرية لا بالنسبة لمعاصريه من العرب أو الروم والفرس ولكن أيضًا بالنسبة لكل الأجيال الآتية ولكل الشعوب على وجه الأرض على اختلاف ما سيأتى به التطور من نظم . وأن تستمر قوة الدفع الذاتى لهذه المعجزة مع توالى العصور، بحيث لا تنفد أو يقال انتهى زمانها وخمد أوارها وانطفأت شعلتها .

إنها المهمة المستحيلة بكل المعايير - فقد يمكن - مع الصعوبة البالغة تحقيق الثورة فى النفس بالنسبة لجيل أو حتى للأجيال المتوالية فى شعب . ولكن أن يحدث هذا بالنسبة للأحيال المتوالية فى الشعوب المتعددة فهذا هو المستحيل .

ولكن القرآن حققه . فما دام القرآن هو معجزة الإسلام فلا بد أن يكون هناك نوع من التجاوب والتواؤم ما بين القرآن والإسلام ولا بد أن تكون معجزة الإسلام

بمثل حجم الإسلام وأن تنهض برسالته . وما دام القرآن من الله تعالى فلن يعجز الله تعالى أن يوفر له هذه القوة الخاصة .

ومن هذه الحقيقة وحدها والتى لا تتأتى لغير القرآن المنزل من الله يحتفظ القرآن بقوة الخلق والإبداع والتأثير ويعجز كل ما سواه عن أن يصل إلى ما وصل إليه .

وتقصى الفصل مفردات وعناصر الإعجاز التى مكنت القرآن من تحقيق رسالته فارتأى أن القرآن أولا كتاب فن وإن أبرز عناصر إبداعه وهو التصوير الفنى والنظم الموسيقى والمعالجة السيكولوجية يدخل فى إطار الفن ، وأبرز بوجه خاص النظم الموسيقى وأن الجملة القرآنية ذات وقع موسيقى عميق نتيجة التلحين الذى يطلق عليه التجويد ، وربط ما بين هذا النظم الموسيقى والأثر المباشر الذى تحدثه التلاوة على المستمع ، وهو ما لا يتأتى إلا بطراز رفيع من الموسيقى ، وارتأى الكتاب أن التجويد فرع من الموسيقى يفترض أن تتعلمه بنات الكونسرفتوار وطلبة معاهد الموسيقى فيما يتعلمون لأنه المدخل للموسيقى الشرقية ، وأثبت الفصل النوتة الموسيقية التى وضعها وليم لين فى كتابه «المصريون المحدثون» لتلحين الفاتحة .

ويعد ما جاء به الفصل عن النظم الموسيقى للقرآن فى ١١ صفحة كبيرة إضافة منشئة .

ولا يقل عن هذا ما كشف عنه من ضرورة «التصوير الفنى» فى القرآن وأورد ما كتبه سيد قطب فى كتابه «التصوير الفنى فى القرآن» ولكنه عقب عليه أن سيد قطب رغم تفصيله لكثير من وجوه إعجاز التصوير الفنى فإنه «لم يؤصل قضية التصوير الفنى بمعنى لماذا يؤثر القرآن استخدام التصوير الفنى» وهذا ما رد عليه الفصل .

« . . فى نظرنا أن هذا يعود إلى أمرين : الأول : أن التصوير الفنى هو الذى يوثر فى النفس ويلمس الوجدان . والقرآن ككتاب هداية يعلم أن هذه هى ما تؤدى إلى الهداية وإلى التغيير النفسى . أما المعلومة والمعرفة المجردة فإنها على أهميتها تأتى بعد الوجدان والإرادة» .

فهذه الأخيرة هى التى تسخر ملكة المعرفة وليس العكس فالناس قد تعلم الخير

والشر ولكنها لا تستطيع أن تتحكم فى أهوائها وهى تقرأ ما يسجل على علب السجائر من أن التدخين ضار جدًا بالصحة ثم لا ترتدع وتمضى فى تدخينها . ومن هنا كان من الضرورى أن يكثف القرآن المعنى ، ويبرزه بصورة مركزة ويستعين بالألوان فضلا عما أشرنا إليه فى الفقرة السابقة ، إذ يجتمع مع التصوير الفنى القرآنى النظم الموسيقى أيضًا بحيث تبدو الجملة القرآنية لوحة مصورة ملونة ناطقة باللحن المحبب وبذلك يكون تأثيرها على النفس شاملا وتحقق تمامًا الغرض المطلوب .

والأمر الثانى . . الذى دفع القرآن لإيثار التصوير الفنى ـ خاصة فى مشاهد القيامة أو تقريب ذات الله تعالى وصفاته أو عن العالم الآخر من جنة ونار ـ أن الحديث عن هذه الجوانب لا يمكن أن يكون كفاحا أو صراحة ، وأن العقل يعجز واللغة تقصر عن استيعاب كنهها وماهيتها أو حقيقتها ، ومن أجل هذا أشار إليها القرآن بكلمة واحدة هى «الغيب» وجعل الإيمان بهذا الغيب شرطا فى كمال الإيمان .

فما دام الأمر غيبا ، فلا يمكن الحديث عنه كفاحا أو عيانا أو سردا أو مباشرة فلا مناص من الرمز والمجاز لأنه يحل «الصدق الفنى» محل الصدق الفعلى الذى تعجز الألفاظ عن تحديده لو لم يكن غيبا ، فما بالك وهو غيب .

وبهذه الطريقة يمكن أن نفهم آيات الصفات المستعصية التى مزقت الأمة لأنه لم يكن لديها فكرة عن الصدق الفنى .

فالقرآن يريد أن يعطينا فكرة عن عظمة الله تعالى فقال إنه سبحانه على العرش استوى . . وإن السماوات مطويات بيمينه والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة . . وإنه يسمع النجوى ويعلم ما تسر النفوس . . وإنه كلم موسى تكليما . كل هذا لأنه لا بد للمؤمنين أن يأخذوا فكرة عن عظمة الله ، ولا يمكن لهم أن يأخذوا الفكرة إلا عبر المألوف لديهم ، فلا يمكن أن نعرفهم على شىء بدلالة لا يعرفونها أو ليس لديهم فكرة عنها ، ومن هنا قالوا : أسد فى الشجاعة . . وبحر فى السخاء . . دون أن يكون أسدا أو بحرا . وكان من الضرورى ذكر اليد والعرش . . . إلخ . . دون أن يكون لهذه الكلمات حقيقة مادية ولكن دلالة فنية تأثيرية .

ونرى أن من الخطأ الفاحش ما ذهب إليه بعض السلف من أن لله تعالى يدا ليست كالأيدى، وأن الاستواء معلوم والكيف مجهول . . . إلخ . . ونعتقد أن جلود الصحابة كانت تقشعر لو قيل لهم إن لله تعالى يدا ليست كالأيدى!! فالحقيقة أن استخدام اليد والرجل. والعرش. . . إلخ . . هو من المجاز ومن التصوير الفنى. وقد استخدم القرآن اليد استخداما مجازيا ﴿ **بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ** ﴾ (الأعراف آية : ٥٧) ﴿ **بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ** ﴾ (سبأ آية : ٤٦) ﴿ **وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن نُّؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ** ﴾ (سبأ آية : ٣١). ﴿ **لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ** ﴾ (فصلت آية : ٤٢). فهل يمكن القول أن للقرآن يدين ليست كأيدى البشر : وأشار القرآن إلى حديث جهنم للمذنبين . . وإباء السموات والأرض والجبال قبول الأمانة . . وسجود الشجر وتسبيح الطير . . ولا يمكن أن تحمل هذه كلها إلا محملا مجازيًا يراد به تحقيق التأثير المطلوب . أما ما وراء ذلك فلا يمكن الحديث عنه لأنه يخرج عن إطار المعرفة العلمية المادية .

فقضية التصوير الفنى لم تكن - فحسب - أسلوبا من أساليب التأثير على النفس ولكنها أيضًا كانت الوسيلة الوحيدة لإعطاء الإنسان فكرة عن ذات الله تعالى وعالم الغيب الذى لا يمكن الحديث عنه بأسلوب علمى رياضى محدد .

ولما كانت قضية القرآن هى هداية النفس إلى الله تعالى فلا عجب إذا كان التصوير الفنى هو سدى القرآن ولحمته وأسلوب القرآن فى التقريب والتأثير .

وشرح الفصل العنصر الثالث من عناصر الإعجاز القرآنى وهو المعالجة النفسية والوجدانية فرأى أن الغرائز والعواطف والنوازع والشهوات هى أقوى ما يؤثر على الإنسان وأول ما يستأثر باهتمامه . فالإنسان - كل إنسان - بدائيًا أو متحضرًا عالما أو جاهلا أفريقيا أو أوروبيا يخضع لغريزة البقاء فيحرص على البقاء والحياة، ولكى يحيا لا بد وأن يأكل ويشرب ويأوى إلى مسكن ويحمى جسده من البرد والحر ويدخل - بعد أن كفل الأكل والشرب والبقاء له كفرد - فى التكاثر والعلاقة الجنسية التى تكفل البقاء للنوع، فشهوة الأكل لا تقل عن الشهوة للجنس سوى أن الشهوة للأكل تتجدد - على سبيل المثال - كل يوم بينما لا تتجدد الشهوة للجنس إلا كل

أسبوع أو شهر لأن طبيعتها الخاصة هى التى تحدد أوانها. ولكن ما إن يحين هذا الأوان حتى تصبح هذه وتلك قوة طاغية. وما إن يبلغ الفرد الحلم حتى يصبح الجنس هما شاغلا وعبئًا ثقيلا لا يستطيع أن يتخفف منه إلا باتباع الطرق التى غرسها الله فى الإنسان لإشباع هذه الغريزة. وعندما يتم هذا يحس بالرضا والاطمئنان إن لم يكن المتعة والسعادة.

ويتفاعل العقل والذوق والعاطفة والعلم... إلخ.. فى إعطاء هذين المطلبين قوالب جميلة وتوشيتها وتزيينها بحيث يصبح الجمال والمظهر فيها أكثر ظهوراً من الحقيقة المادية الغريزية وراءهما.

تلك هى زهرة الحياة الدنيا من أبناء وأزواج وعشيرة ﴿ **وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا** ﴾ (التوبة آية: ٢٤).

إن الإسلام يعرف تمامًا الطبيعة البشرية كما هى وكما جبلها الله تعالى. وأنها كمادة النفط يشتق منها الإسفلت الثقيل الكثيف. كما يشتق منها البنزين الطيار الخفيف. وهو يبدأ من إسفلت الواقع ويتصاعد مع هذا الواقع وبه حتى يصل إلى البنزين الطيار. وهو يعلم أن هذا الإسفلت لا بد منه وإن كان للوطء. ويجب أن يحمد باعتباره موطئًا للأقدام لولاه لما وجدت الأقدام ما ترتكز عليه ولما انطلقت الطائرة من مدرجها. ومن هنا عنى القرآن بالغرائز وأثاب على الغريزة الجنسية عندما توضع موضعها وعندها دهش الصحابة لذلك وقالوا: يا رسول الله.. أيأتى أحدنا شهوته ويكون له أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها فى حرام ألا يكون عليه وزر؟ قالوا: بلى. قال: فلم تحتسبون بالحرام ولا تحتسبون بالحلال؟!!

وفى القرن التاسع عشر فحسب كشف ماركس لأوروبا عن أهمية العامل المادى فى تاريخ الإنسان وتأثيره الطاغى على الفرد والمجتمع، وبعده بمدة كشف فرويد عن قوة الغريزة الجنسية وأنها فى أصل تصرفات الأفراد رجالا ونساء. ومن المحتمل أن كلا من ماركس وفرويد بالغ فى أهمية العامل الذى اكتشفه، ولكن من المسلم به أن إعطاء هذين العاملين حقهما من الأهمية ساعد على اكتشاف النفس الإنسانية

ومعالجتها وملأ الفراغات الكثيرة التى كانت تتبدى أمام الباحثين. بحيث لم يعد ممكنا معالجة النفس الإنسانية اليوم إلا بعد أن يوضع فى الاعتبار ما جاء به ماركس وفرويد.

وقد سبقهما الإسلام عندما اعترف بأهمية الوازع المادى والغريزة الجنسية وعندما وضع السياسات لتنظيمهما لا لتجاهلهما أو كبتهما.

وفى مواجهة غريزة الحياة والحرص على البقاء وهذا الوجود الذى حققه الإنسان بجهده اليدوى وعقله النظرى وذوقه الفنى يقف الموت يترصد للإنسان ولا يفيد فيه التشبث بالحياة أو مطاولة الأحداث فلا بد منه وإن طال المدى، والموت وحده هو نهاية الحياة الدنيا التى لا يمكن لها إرجاعا.

وفى الطبيعة البشرية ميل لدفع فكرة الموت بعيدا. خاصة عندما يكون الإنسان فى مقتبل العمر وأمامه الحياة. كما أن محوطات الحياة وواجباتها وما يشغل به كل فرد نفسه من منصب أو هواية أو تجارة أو زوجة يحبها أو أولاد يرعاهم كل هذا يملأ وقته ولا يجعل له فراغا للتفكير فى غيرها.

يأتى القرآن ويذكرنا بالموت وأن كل متاع الحياة الدنيا الذى نسعد به يصبح هشيما كأن لم يغن بالأمس. ثم لا يقف عند هذا ولكن - وهذا هو المهم - يؤكد أن بعد الموت حياة وأن الأجساد التى تحللت وأصبحت ترابا ستبعث من جديد. وستقف موقف الحساب أمام ميزان يحصى كل الحسنات والسيئات كبيرها وصغيرها جليلها ووضيعها وتبعا لنتيجة هذا الحساب يساق الإنسان إما إلى جنة وإما إلى نار.

وهناك فرق جوهرى وحاسم بين فرد يؤمن بأن الموت هو نهاية الحياة والوجود وأنه ليس ثمة بعث أو نشور، حساب أو عقاب وأن الإنسان لا يعيش سوى مرة واحدة وبين فرد آخر يؤمن بالبعث والنشور والحساب والعقاب. إن الفرد الأول يجعل همه أن يعيش حياته «بالطول والعرض» وأن يستمتع بقدر ما يستطيع، وأن يعب من الشهوات عبًا حتى يكون قد شبع منها عندما يأتيه الموت فلا يأسى على شىء. أما الفرد الآخر فيعلم أن الحياة الدنيا ليست مجرد استمتاع وشهوات وأنه

ليس حرا فى أن يتبع ما تهوى الأنفس على اختلافه، وأن أى تصرف يجاوز دائرة القصد والاعتدال يحاسب عليه وأن الله تعالى مطلع على الأفئدة، عالم بالسرائر.

* * *

على أن كل هذا الحديث عن عناصر الإعجاز القرآنى إنما يراد بها فى النهاية «الهداية» وهذه الهداية لا تتم إلا بأمرين هما..

إعمال العقل والإيمان بالقيم السامية، وفى حقيقة الحال فإن محصلة التأثير المتأتى من التصوير الفنى، والنظم الموسيقى، والمعالجة السيكولوجية كلها تصب فى النهاية فى التوجيه لإعمال العقل وللإيمان بالقيم السامية، وبهذا تكون الهداية هداية مبصرة بينة، وفى الوقت نفسه متحلية بالقيم، وهذا هو ما يتميز به الدين عن بقية المذاهب التى قد تكون عقلانية دون قيم.. أو قِيميّة دون عقل.

وختم الباب بخاتمة جاء فيها:

خـــاتمـة

ثمة خيط يربط أشتات هذا الباب ويصل مقدماته بنتائجه، ومن الخير أن نعرضه للقارئ حتى يلم به مركزا فى صفحات محدودة.

١ ـ الواقعة الأولى أن القرآن ما إن تلى من فم محمد ﷺ فى مكة أو من فم مصعب بن عمير فى المدينة أو حتى قرئ من رق غليظ ـ كما حدث بالنسبة لعمر ابن الخطاب ـ حتى آمن المشركون أو أصابتهم تلك الهزة التى زلزلت عقائدهم القديمة وهيأتهم للإيمان الجديد.

وهذه الواقعة تكررت عمليا وثبتت مصداقيتها تاريخيا فى حالات متعددة بحيث يمكن أن نستخلص منها هذا المبدأ الهام «أن القرآن نفسه ووحده يملك القوة على أن يحدث التغيير النفسى الذى يهيئ الإنسان لأن يخلق خلقا إيمانيًا جديدًا».

ومن الناحية النظرية والموضوعية فقد كان لا بد لهذا أن يحدث، فما دام القرآن

هو معجزة الإسلام فيفترض أن تملك هذه المعجزة فعاليتها وأن تستمر هذه الفعالية ما استمر القرآن وإلا فقدت المعجزة صفتها ووظيفتها ولم تعد معجزة . كما يتفق هذا مع مبدأ إسلامى أصولى هو انتفاء المؤسسة الدينية وعدم وجود شفعاء بين الإنسان والله . . وهكذا يتلاقى المفروض بالواقع . .

فإذا تساءلنا عن سر هذه القوة . . ؟ فلا حل ولا إجابة إلا أن القرآن كلام الله ولا بد أن يتضمن شعاعا من نور الله وقبسا من حكمته وقدرا من قوة الخلق .

فالقرآن ليس مداداً فى قرطاس ولا هو كتاباً كبقية الكتب إنه يحمل نفثة من روح الله عبر الوحى المقدس . وعندما كان الإمام على يصك المصحف بيده ويقول : «أيها المصحف حدثهم . . » فإنه تنسم شيئًا من هذا . . إن المصحف لن يحدثهم ولن ينطق . . ولكن فيه الحكمة وفصل الخطاب[١] .

وهذا السر هو ما نجهل كنهه وطبيعته ولكن نلمس وجوده وأثره وهو من القرآن كالروح من الجسد لا نلمسها أو نعرفها ولكنها مع ذلك وراء كل حياة إنسانية .

أما ما يمكن أن نعرفه فهو «مفردات» الإعجاز القرآنى وهى ما أشرنا إليه ما بين نظم موسيقى وتصوير فنى ومعالجة نفسية للطبيعة البشرية وتوجيه نحو إعمال العقل والالتزام بالقيم السامية التى وضعها من عدل وخير ومحبة وتقوى . . . إلخ . .

٢ ـ هناك دلالة هامة تستمد من هذه الواقعة الثابتة تاريخيًا والمفترضة نظريًا ، هذه الدلالة ، هى أنه ما دام القرآن يملك وحده قوة التأثير المطلوبة فإن كل التفاسير التى وضعت فى عهود لاحقة هى مما لا داعى له ، بل يمكن أن تفتات على نقاء وخلوص رؤية القرآن نفسه أو المضمون القرآنى . وفى الحقيقة فإننا لا نقرأ فى هذه التفاسير تفسيرًا للقرآن وإنما نقرأ فهم هؤلاء المفسرين للنص القرآنى ورؤيتهم الخاصة وما يلابس هذا الفهم أو الرؤية ويكتنفه ويختلط به من تأثر

(١) الإشارة إلى واقعة حدثت فى أعقاب انشقاق الخوارج بعد التحكيم . إذ أمر الإمام على بن أبى طالب ألا يدخل إليه إلا القراء ، ثم جاء بمصحف إمام عظيم وأخذ بصكه بيده ويقول : «أيها المصحف حدثهم . . . إلخ . . انظر القصة فى الفتح الربانى فى ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى ص ١٥٩ ج ٢٣ .

بالأوضاع والحالة النفسية للمفسرين ودرجة ذكائهم وفهمهم والظروف السياسية ونسبة وانتشار أو ذيوع الثقافة . . . إلخ . .

وهذه كلها عوامل بعيدة عن القرآن نفسه وهى بالضرورة أدنى من القرآن وما فائدة أن نفهم الأعلى بالأدنى ، المحكم المنزل بالمتأثر بالقصور البشرى والوضع الاجتماعى .

ليس هناك مبالغة فى القول : إن من أكبر أسباب انحطاط المسلمين أنهم نبذوا القرآن وراء ظهورهم ووضعوا نصب أعينهم هذه التفاسير التى لوثت صفاء القرآن وميعت نظمه وجاءت نقيض ما أراده من قيم ومبادئ . وأى شىء أدل على هذا من أن القرآن فى آيات عديدة تصدع الحجر وتنطق البقر يؤكد الحرية فى الفكر والعقيدة ويقدس العدل فى العمل والسياسة ، فى حين أن هذه التفاسير تذهب عكس ذلك تمامًا أو على الأقل تتجاهل ذلك(1) .

٣ - إذا كان هذا هو شأن التفاسير فيمكن القول من باب أولى أن كل ما وضعه المستشرقون من بحوث وكل ما سودوا به الصحف عن القرآن هو ما لا يعتد به فى قليل أو كثير . وهو مرفوض تمامًا لأنه يقوم على منهج خاطئ . فالمستشرقون جميعًا سواء من يدعى المسيحية أو اليهودية هم فى حقيقة الحال أبناء الثقافة الأوروبية الوثنية التى رفضت «الإله» وأحلت الإنسان محله وليس إيمانهم المسيحى أو اليهودى إلا مكاءً وتصديةً - بتعبير القرآن - وعلى كل حال فإنه إيمان لا يفيد فى دراسة تستبعد أول ما تستبعد أن القرآن من الله ، ونجد المستشرق المتعاطف المتجاوب هو الذى يذهب إلى أن الرسول لشدة إيمانه بهذا المعتقد انتهى به الأمر أن آمن أنه من الله!

فأى قيمة لدراسة عن القرآن تبدأ بإنكار أنه من الله؟!! إن القرآن - تعالى عن هذا - يكون أكبر أكذوبة وتصبح آياته كلها سلسلة من الزيف والأكاذيب .

وهذا هو ما يحاول أن يبيعه لنا المستشرقون تحت قناع البحث العلمى وما مثل

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى الفصل الأول من الجزء الثالث ص ١١٥ إلى ص ١٢٦ من هذا الكتاب .

المستشرقين إلا كجماعة تبحث عن طريقها وسط غابة فى ليلة مظلمة. تعمد إلى المصباح الوحيد الذى يضىء مفارق الطرق فتحطمه مخافة أن يؤثر على حرية البحث!! فهى تفضل أن تكون كحاطب ليل يخبط فى الظلمات على أن تستنير بما يهديها سواء السبيل.

ومن هنا فإننا لن نخسر شيئًا إذا وضعنا مجلدات المستشرقين عن القرآن جنبًا إلى جنب التفسيرات القديمة فى الركام المتعالى لسقط المتاع التاريخى.

٤ ـ للقرآن خصوصية قوية تجعله يستعصى على التطويع والاحتكار والاحتواء. كما لا يمكن لأى منهج بمفرده أن يفسر القرآن، فالمنهج اللغوى لا يفيد إلا قليلاً لأن القرآن الكريم له لغته الخاصة واستخداماته الاصطلاحية ومعانيه التى لا تفهم إلا من خلال السياق أو بالاستخدام المتكرر لها. وقد قال الله تعالى عن القرآن إنه ﴿ **أنزل بلسان عربى مبين** ﴾ لأن الصفة التى حكمت عربيته أنه ﴿ **مبين** ﴾ وهذه الإبانة هى ما تأتى به الصياغة القرآنية. وليس المدلول اللفظى. وقد دفع المنهج اللغوى باحثًا نابهًا كالدكتور شحرور إلى كثير من المآزق التى أشرنا إليها. وقد يكشف المنهج العلمى أو حتى العددى عن أسرار عديدة وثمينة يتضمنها القرآن. ولكن هذا ليس إلا جانبًا. وبالمثل يعجز المنهج النفسى ـ السيكولوجى ـ أو الفنى أو الموسيقى عن الإحاطة بكل أقطار القرآن.

وهذه الخصوصية تجعل الموقف الأمثل أن نتعلم من القرآن لا أن نفتات عليه ولا أن نحاول أن نفككه كما يفك الساعاتى ساعة.. والميكانيكى آلة.. أو أن نتعالى بعلمنا. فقد قال القرآن ﴿ **قُلْ أَتُعَلِّمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ (الحجرات آية: ١٦). ﴿ **وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً** ﴾ (الإسراء آية: ٨٥).

وكل باحث وكل مفكر يقف أمام القرآن كما يقف الصياد أمام المحيط الهادى الذى يمتد لأكثر من كل اليابسة فى الكرة الأرضية ولعمق يصل إلى ستة آلاف متر من المياه بعضها فوق بعض، فماذا عسى هذا الصياد أن يبلغ ولو طالته موجة لأغرقته وابتلعته فى ثوان.

٥ ـ ومن الخصوصية القرآنية أن تحمل اللفظة القرآنية أكثر من معنى وأن يوجد أكثر من مستوى للأحكام وليس هذا اختلافا ولكنها المرونة اللازمة لنظام يطبق على العصور والأجيال والشعوب والأقوام، وهذه التعددية لا يضرب بعضها بعضا وإنما تكمل بعضها بعضا، وكل من يمسك بشيء منها فهو على هدى.

وقد يستخدم القرآن لفظة ليست هى أمثل الكلمات من ناحية استدلالها اللغوى على المعنى ولكنها أمثل الكلمات اتساقًا مع النظم الذى يعطيها معناها الخاص ويفترض أن تفسر طبقًا لهذا المعنى وليس لمعناها اللغوى.

وقد تصور بعض الباحثين أن مراجعة القرآن طبقًا لتاريخ نزوله ووضعه فى المصحف على هذا الأساس يقدم فهما أدق للإسلام وهذا أثر من آثار معالجتهم للكتب العادية أو مبادئهم البحثية، أما القرآن فلم يكن يقدم أو يؤخر لو وضع فى المصحف طبقًا لنزوله.. ! لأن المعول ليس هو المعلومة أو التاريخ. ولكن التأثير، والتأثير يحدث أعظم ما يحدث طبقًا لما وضعه الرسول أولا وتبعًا لإلحاقه آيات نزلت فى مكة فى سورة مدنية والعكس بالعكس فالأمر ليس كما ذهب إليه المستشرقون.

وقد يشتط الخيال بفرد فيقول: أما كان الله عز وجل يستطيع أن يقدم إلينا قرآنا أكثر إعجازًا مما قدمه؟

فنقول: بلى. وما كان الله ليعجزه من شيء فى السموات ولا فى الأرض ولكننا نحن الذين لم نكن لنصل إلى أكثر مما جاء به القرآن بالفعل. وما جعله «بداية المجتهد.. ونهاية المقتصد» وفيما بين هذين يمكن أن تمرح العقول والأفئدة، أما ما هو أعلى فقد يعجز عن استيعابه الفهم الإنسانى ولا يكون ثمة حكمة من إنزاله.

٦ ـ أخيرًا فإن القرآن استهدف أن يخلق الإنسان خلقا إيمانيًا جديدًا، وكانت وسيلته إلى ذلك التأثير على الطبيعة البشرية بالنظم الموسيقى والتصوير الفنى والمعالجة النفسية، بحيث يهيئ النفس الإنسانية وكأنه الحداد الذى يحمى الحديد حتى يطوعه ولكن القرآن لا يقرع النفس كما يقرع الحداد الحديد المحمى بالمطرقة ولكنه يسوق النفس الإنسانية سوقا جميلا للإيمان بالأصلين العظيمين للإسلام

كما يعرضهما القرآن : إعمال العقل فى كل ما يتعلق بالدنيا والإيمان بالقيم والمبادئ النبيلة السامية بحيث تدخل النفس المطمئنة راضية مرضية جنة الإيمان .

إن تقدم البشرية يتطلب جهوداً وعلما وعملا فى كل الميادين ولكن التقدم يقف فى النهاية على أساس النفس المطمئنة والفرد المؤمن . فإذا تهيأ هذا فإن كل صعوبات «التنمية» والتقدم تهون . . فالإنسان أولا . والإنسان لا يعالج قسرا كما تفعل النظم الشمولية ولكنه يعالج معالجة إيمانية قدمها القرآن فى أبدع تقديم . .

الجـــزء الثانى

السُّنة ودورها فى الفقه الجديد

مقــدمـة

لما كانت السنة هي مادة الفقه، فهي تستحق أهمية خاصة، وعمليا فإننا ما إن بدأنا نكتب عن السُّنة حتى استفاض القول وأخذ بعضه بأعناق بعض ولم يعد فصلا من باب، ولكن بصفة فصول فى بابين كبيرين.

وقد عالجنا موضوع السنة فى كتابنا «الأصلان العظيمان. الكتاب والسُّنة» ولما كانت أى معالجة لموضوع السنة لا بد أن تعرض لما جاء فى كتاب «الأصلان العظيمان» وكان من غير الطبيعى أن نعيد نشر ما كتب بالكامل، فقد اكتفينا ببعض الاستشهادات التى لا مفر منها وأحلنا القارئ الذى يريد الاستزادة وإحكام الموضوع إلى الكتاب، وإن كانت دراسة عشرة أعوام بعد صدوره جعلت الأحكام فى هذا الكتاب تأخذ اتجاهًا جديدًا.

والكتاب فى بابين رئيسيين، الأول السنة فى الفقه التقليدى والثانى عن السنة فى الفقه الجديد.

الباب الأول

السُنة فى الفقه السلفى

الفصل الأول: التطورات تجعل السُنة حديثًا وتدفعها إلى الصدارة

يشرح الفصل أن السُّنة هى العمل، والسيرة، والطريقة وأنها تعنى عملاً وفعلاً وأنها بهذا المعنى بعيدة عن كلمة حديث بُعد الفعل عن القول، وبهذا المعنى فهمها الصحابة والخلفاء الراشدون الذين كانوا يتقصون عمل الرسول. كما فهمها الإمام مالك عندما جعل «عمل» أهل المدينة دليلاً من أدلة الفقه.

ولو أخذ بهذا لفصل ما بين السنة والحديث، ولما جاز القول عن السنة بأنها فعلية لأنها بطبيعتها فعلية، وتكون إضافة هذه الصفة فضولاً كما أن الزعم أن السنة قولية تخالف طبيعة الكلمة فلا تكون السنة قولية أبدًا لأنها بطبيعتها عملية وفعلية.

ويتقصى الفصل أسباب هذا التطور فيعزوها إلى أسباب ذاتية مفتعلة وإلى أسباب موضوعية أصيلة.

فمن الأسباب المفتعلة ما لجأ إليه معاوية بن أبى سفيان عندما بث القُصَّاص فى المساجد، وجعل على رأسهم كعب الأحبار، ففتح هذا الباب باب القصاص وما يجيئون به من أحاديث و«رقاق» فضلاً عن «الوضاعين الصالحين» الذين وضعوا الأحاديث «حسبة ترغيبا وترهيبا للناس» فجعلوا فضائل لكل سورة واستلهموا من الخيال والأساطير عقوبات ومثوبات.

كما أن مقاومة الحكام لأى معارضة من الفقهاء جعل الفقهاء يركزون جهدهم

فى مجال العبادات، وبالتالى أن يتقصوا الأحاديث عن تفاصيل وفروع العبادات والشعائر.

ويذكر الفصل أن واقعة الوضع لا تعود إلى ما بعد الفتنة الكبرى (سنة ٤٠ هـ تقريبًا) ولكنها تعود إلى أيام الرسول نفسه من المنافقين واليهود وأعداء الإسلام الذين كان دأبهم أن يؤمنوا بهذا الحديث وجه النهار ويكفروا به آخره وأن يقولوا عن القرآن إنه أساطير الأولين، ولو شئنا لقلنا مثل هذا . . . إلخ . . وهو الأصل الذى نجد ثماره فيما يروى عن القرآن من ادعاءات وآيات منسوخة، أو سور منسية، أو اختلافات وضعها المنافقون واليهود فى الأيام الأولى للإسلام ونسبوها إلى الصحابة وجازت على أسرى الإسناد من المحدثين ومفسرى القرآن فحشوا بها كتبهم ونقلت منهم حتى اليوم.

أما الأسباب الموضوعية والأصيلة فإنها تدور حول تقصى الأحاديث التى تصلح مستندًا للأحكام فى القضايا العديدة التى نشأت نتيجة لتوسع الدولة الإسلامية.

وأورد الفصل أدلة تدل على أن مسيرة الأحاديث بدأت من أيام الرسول، والخلافة الراشدة وذكر ما قاله أبو بكر، وعمر وعلى بن أبى طالب فى مجابهة فشوّ الأحاديث واستشراء الذين يدعون روايتها.

ويعجب الإنسان عندما يختبر المجموعات الكبرى للأحاديث فى المسانيد فيجد أن ما يوجب تحريمًا أو تحليلا لم يأت فى القرآن لا يمثل إلا أحاديث معدودة، وأن الأغلبية الساحقة من الأحاديث تنقسم إلى قسمين؛ الأول: أحاديث تتعلق بتفاصيل دقيقة عن العبادات، وبوجه خاص الصلاة، والحث على أدعية معينة، فى أوقات معينة، من اليوم أو الشهر . . . إلخ . . والثانى: ما يمكن أن نسميه «الرقاق» أى الأحاديث التى تبدأ من عذاب القبر ثم الفتن والملاحم بما فيها خروج المهدى . . . إلخ . . حتى البعث والنشور والحساب والعقاب والجنة والنار. هذان القسمان هما الأغلبية الساحقة من الأحاديث.

إن ثلاثة آلاف حديث من هذا النوع تذكر أدعية معينة، وتوجب نوافل محددة قبل وبعد الصلوات، وتلزم المسلم سمتا خاصا فى حركاته وسكناته منذ أن يبدأ

اليوم فيقول: «أصبحنا وأصبح الملك لله» ثم ينزل من فراشه ويضع قدمه اليمنى فى خفه حتى يعود آخر الليل ليضطجع على جنبه الأيمن ويقول: «باسمك اللهم أحيا وأموت». . ويخضع ما بين ذلك من اليقظة فى الصباح حتى النوم فى المساء. لما جاءت به مئات الأحاديث من حركات وسكنات وأدعية وصلوات أسهمت فى تكوين النفسية المسلمة وطبعت المسلم بطابعها.

وأى شىء أبعث على الأمل والرجاء من أن يعرف الإنسان اسم الله الأعظم الذى إذا دعا به أجاب الله دعاءه سواء كان مجرد «الستر» والأمن أو كان اكتساب الأموال وتحقيق الأمانى. . وأى شىء أكثر رهبة وإثارة الرعب من ذلك الشجاع الأقرع الذى يضرب الميت ضربة يسمعها كل من حوله إلا بنى آدم أو يضيق به القبر حتى تختلف أضلاعه. . وأى شىء أرضى للنفس من أن تعلم أن ركعات يركعها الإنسان وأدعية يتلوها يمكن أن تطهره كيوم ولدته أمه، أو أن تغفر له كل ما اقترف من الذنوب. . أو أن تكفل له الجنة، وتجنبه النار.

إن ألوف الأحاديث التى وردت فى ذلك وامتلأت بها كتب السنة وأكدها وحققها المحدثون وحكموا بصحتها ووصلوا ببعضها إلى المتواتر أعطت المجتمع الإسلامى بعضا من أظهر خصائصه. كوهن المعارضة السياسية وغياب المرأة من المجتمع أو حرمانها من العلم والمعرفة، والحيلولة دون ظهور الفنون والآداب وبقية تجليات النفس الإنسانية وأوجدت النفسية النمطية للمسلم والطابع السائد للإسلام الذى تغلب عليه الطقوسية والعبادية والتقليد والاستسلام والسلبية والبعد عن الفعالية والمبادآت الحية والنشطة.

الفصل الثانى: السنة بين المتحفظين عليها والمسلمين بها

وناقش الفصل الثانى «الذين تحفظوا على السنة» فذكر الخوارج الذين تحفظوا على أحاديث «الخلافة فى قريش» وتطبيق الرجم على الزانى المحصن، كما أنهم يكفرون عليا وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم وبهذا ردوا أحاديث جمهور الصحابة.

والفئة الثانية التى تحفظت على السنة هى «الشيعة» التى رفضت أحاديث الأمويين وعائشة وأبى هريرة، وكانت عامة أحاديثها فردية عن الإمام جعفر الصادق.

وعرض الفصل لانتقادات بعض الكتابات الشيعية لما جاء فى البخارى ومسلم.

والفئة الثالثة المتحفظة هى المعتزلة. . وأورد الفصل كلام واصل بن عطاء - شيخ المعتزلة الأول - «الحق يعرف من وجوه أربعة - كتاب ناطق - وخبر مجمع عليه - وحجة عقل - وإجماع الأمة» ويفهم من هذا أن يكون الحديث «مجمعًا عليه» أى ما أطلق عليه فيما بعد المتواتر. أما أحاديث الآحاد فهى مطروحة فى نظره.

وأدى تقاتل المسلمين بعضهم بعضا فى الجمل وصفين بواصل بن عطاء لأن يتوقف فى أمر الذين اشتركوا فى واقعة الجمل وأمسك عن الحكم عليهم على وجه التعيين وقال: «قد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعًا، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلة ولم يتبين لنا من المحق منهم ومن المبطل. فوكلنا أمر القوم إلى عالمه وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا: قد علمنا أن إحداكما عاصية لا ندرى أيكما هى».

وما دامت إحدى الطائفتين عاصية، فإنها فاسقة لا محالة. وقد تكون الفاسقة عليا وأتباعه أو عائشة وطلحة والزبير وسائر أصحاب الجمل ثم أكد شكه فى القوانين.

وقال: «لو شهد على وطلحة أو على والزبير أو رجل من أصحاب على ورجل من أصحاب الجمل على باقة بقل لم أحكم بشهادته لعلمى بأن أحدهما فاسق لا بعينه».

وعزز واصل هذا الحكم الذى أداه إليه اجتهاده العقلى، بدليل شرعى فقاس شهادة المتحاربين فى واقعة الجمل على المتلاعنين، أى أن شهادة المتلاعنين غير مقبولة لأن أحدهما فاسق فكذلك شهادة المتحاربين.

على أن الحكم بتخطئة إحدى الطائفتين خاص بأصحاب الجمل فقط، أما

أصحاب صفين فقد تبرأ منهم لأن الخطأ ثابت فى شأنهم، وبالتالى فهم فاسقون وحكم الفاسق عنده فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان.

وتحدث الفصل عن موقف ابن خلدون الذى لمس ما جره أسلوب النقل بدون تحقيق من أخذ بالخرافات فى التاريخ، والتفسير «لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق».

وتعقب ابن خلدون الأحاديث التى جاءت عن المهدى فى بضع صفحات حديثا حديثا وأثبت وهن رواتها، وأنه لم يخلص منها من النقد إلا القليل أو الأقل منه، ولا جدال فى أن كلام ابن خلدون يعد من أفضل ما قيل فى هذا المجال وما كان يمكن أن يذهب فى النقد إلى أبعد مما ذهب بحكم المقتضيات والضرورات. فابن خلدون بعد كل شىء فقيه وقد ولى القضاء.

وانتقل الفصل إلى تحفظات الكتاب المعاصرين فأشار إلى انتقادات الدكتور توفيق صدقى الذى نشر مقالا فى العددين ٧ و١٢ من السنة التاسعة من مجلة المنار تحت عنوان «الإسلام هو القرآن وحده يستبعد منه حجية السنة»، ولعله نجح فى تفنيد الشبهات التى بنيت على آيات من القرآن لا تستبعد فى الحقيقة السنة. ولكنه فشل فى تفنيد الشبهات التى تنشأ نتيجة لنهى الرسول عن كتابة حديثه، أو عن تعرض السنة للوضع والتحريف.

وأشار الفصل إلى ما جاء فى كتاب الأستاذ أحمد أمين «فجر الإسلام» من نقد للتركيز على السند ضاربا المثل بحديث «من اصطبح كل يوم سبع تمرات من عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل» وحديث «الكمأة من المن وماؤها شفاء للعين والعجوة من الجنة وهى شفاء من السم» دون أن يحاول أى واحد أن يجرب ذلك عمليا.

كما أنه تحدث عن أبى هريرة بما جاء فى بعض كتب الحديث عن عائشة وعمر أو غيرهما ولم يأت أحمد أمين بها من نفسه، وإنما نقلها من مراجع معتمدة.

ولم يكن حراس السنة وحماتها ليتركوا ذلك دون رد. وتوالت الردود عليه وسنشير إلى بعضها فيما سيلى من حديث.

ولكن ما أورده أحمد أمين من ملاحظات لا يعد شيئًا مذكورًا أمام ما جاء فى كتاب «أضواء على السنة المحمدية» الذى أصدر الشيخ محمود أبو رية سنة ١٩٥٨ وتضمن نقدا مريرا لأساليب الرواية وهجوما قاسيا على أبى هريرة واستبعاد الكثير من الأحاديث عن الملاحم ذات الطابع الإسرائيلى أو المسيحى.

ولم يكد كتاب أبى رية يظهر حتى تعرض لنقد شديد وصب علماء الحديث جام غضبهم عليه وصدر عدد من الكتب فى نقده مثل كتاب.. «دفاع عن الحديث النبوى» للأساتذة محب الدين الخطيب، وسليمان الندوى، ومصطفى السباعى ومثل كتاب أبو شهبة «دفاع عن السنة ورد شبهات المستشرقين والكتاب المعاصرين» وكتاب «ظلمات أبى رية أمام أضواء السنة المحمدية» للشيخ عبد الرازق حمزة، وكتاب «الأنوار الكاشفة لما فى كتاب أضواء السنة من الزلل والتضليل والمجازفة» للشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمى اليمانى.

كما خصص الشيخ السباعى جزءًا كبيرًا من كتابه «السنة» للرد على ما جاء به الشيخ أبو رية، ولهذا، أعنى كثرة ما كتب ردًا عليه، لم نر ضرورة لمناقشة ما جاء به وما دار حوله حتى لا يكون تكرارًا لموضوع «قتل بحثا»، ولأنه سيرد عند الحديث على كتاب الشيخ السباعى عن السنة.

وعرف الفصل القراء بأشد نقده السنة، وإن لم يرزق شهرة وهو الدكتور إسماعيل منصور وكتابه «تبصير الأمة بحقيقة السنة»(١).

وقد كان مؤلف هذا الكتاب من خطباء الجمعية الشرعية ويذكر هو أن من المواضيع التى كان يخطب فيها بوجه خاص موضوع عذاب القبر الذى استغرق منه قرابة شهرين حقق فيها حديث البراء بن عازب وهو العمدة فى هذا الموضوع، ثم

---

(١) طبع على نفقه المؤلف وتولى بنفسه توزيع العدد المطبوع منه (قرابة ٥٠٠ نسخة) وهو فى ٦٨٠ صفحة من القطع الكبير.

أراد الله له ـ فيما بعد ـ أن يصدر كتابا من جزأين كبيرين يضمان (١٠٠٠) صفحة فى تفنيده! هو كتاب «شفاء الصدر بنفى عذاب القبر».

والفكرة الرئيسية التى يعرضها هى أن عملية وضع الحديث بدأت فى مرحلة مبكرة واستمرت حتى ما بعد (٢٥٠) هجرية، ويدلل على ذلك بتواريخ وفاة أئمة الحديث: البخارى سنة ٢٥٦، مسلم سنة ٢٦١، ابن ماجة سنة ٢٧٣، الترمذى ٢٧٩، النسائى سنة ٣٠٣ هـ، وأنها ظلت بعد هذه التواريخ لمدة خمسين عاما قبل أن تستقر عملية التدوين. ويستطرد:

«ولا يمكن لباحث أن ينكر هذه الحقيقة الواضحة التى ظهرت أثناء هذه الحقبة الطويلة من تاريخ المسلمين التى تمثل اضطرابا هائلاً بكل المقاييس، وهى أن الأصل فى رواية الحديث ـ حينذاك ـ كان الكذب والخيانة، وأن الاستثناء من ذلك كان الصدق والأمانة. وآية ذلك ما شهد به البخارى (رحمه الله) اختياراً بقوله فى مقدمة صحيحة، التى قال فيها إنه جمع أحاديث صحيحه (وهى أربعة آلاف حديث بغير المكرر، أو سبعة آلاف حديث بالمكرر، أو ألفان وستمائة حديث بالمطول بدون تقطيع على وجه التقريب) من ستمائة ألف حديث رويت له، وكانت بين يديه».

وهى مقولة لها معناها فى تأكيد تلك الحقيقة الواضحة وهى تفشى الكذب والافتراء فى رواية الحديث بحيث لم يكن يصح ـ فى نظر البخارى (رحمه الله) ـ إلا حديث واحد (فحسب) من بين كل مائتين وخمسين حديثًا على وجه التقريب! وتلك نسبة خطيرة كانت تحتم على كل منصف عدم كتابة الحديث على الإطلاق أو عدم الاعتداد ـ على الأقل ـ بكتابة من كتب، فيما بعد لو كان هناك منهاج علمى صحيح عند كتاب ورواة الحديث فى هذه الأثناء، ولكنها النظرات الخاصة.. والاتجاهات الفردية فى طريقة التدوين التى بدلت ـ تمامًا ـ أحوال المسلمين عبر تاريخهم الطويل وغيرت ـ عندهم ـ من المنهاج النبوى الأمثل الذى ورثوه.. وأحلت محله منهاج التابعين وتابعى التابعين الأعجل الذى استحدثوه. وتلك هى أصل المحنة الكبرى عند المسلمين.

وهو يؤكد أكثر من مرة ضرورة الاكتفاء بالقرآن وحده (قولا واحدًا) وأن وجود

السنة بالصورة التى وضعت بها افتيات على القرآن، ويرد على الذين يقولون «لو اكتفى المسلمون بالقرآن وحده دون السنة لما أمكنهم أن يصلوا إلى هدى النبى فى أداء الصلوات المكتوبات إذ من أين سيأتون بعدد ركعاتها وبما يتلى فيها وكل ذلك لم يذكره القرآن»؟

وقد رد على هذا الاعتراض الذى يعد الدليل الأعظم فى يد أنصار السنة بأن تعلم الصلاة جاء نتيجة لسنة فعلية وليست قولية وأنها ظلت تمارس طوال حياة الرسول وتابعتها الأجيال بعده.

وفرق الدكتور إسماعيل منصور ما بين منهاج الصحابة الذى يمثله عمر فى الإقلال من الرواية وتطلب شاهدين على كل قول، ومنهاج التابعين الذين تساهلوا فى قاعدة السند وغلب عليهم الحماس للرواة بدلا من الدقة والتقصى، وكان المفروض مع بدء الفتن وتفشى الافتراء أن يشتد التثبت، حتى لو تطلب أربعة شهود على كل قول أسوة بمنهج القرآن الكريم فى إثبات صحة ادعاء القذف، ولم يكتفوا بتساهلهم فى الرواية وقبولها من خلق كثير ببعض ضوابط شكلية لا تكفى لتقرير صحة السند الموثق، بل توسعوا فى قبول أحاديث الآحاد واعتبروها ـ بذاتها ـ تشريعًا قائمًا بذاته، بل زادوا فى ذلك حتى قبلوا المراسيل وغلب عليهم طابع يتسم بتزكية الرواة وتبرير المرويات ومن أمثلة ذلك ما قام به ابن عبد البر من محاولة وصل مراسيل الإمام مالك فى الموطأ.

ثم جاء المحدثون فى أواخر عهد التابعين. فتوسعوا بعد توسع التابعين فى روايات «الثقة» والاستزادة من إثبات أحاديث الآحاد والأخذ بمبدأ الاعتضاد حتى توجد للرواية الأحادية طرق أخرى فجعلوها أثبت وأقوى.

ومع أنهم وضعوا ضوابط الجرح والتعديل إلا أن هذا إنما ينطبق على الطبقة الأخيرة من الرواة الذين عاصروهم أو تلقوا عنهم.

أما شأن الرواة السابقين عليهم فقد ظل بعيداً عن متناول أيديهم (على ما هو عليه) دون مقدرة من المحدثين على إصلاحه، لأنهم أقاموا نقدهم للرواة السابقين

بناء على رأى التابعين - رضى الله عنهم - فيهم . ولم يمكنهم أن يتحققوا هم من ذلك بأنفسهم فقامت رواية المتون - أصلا - بناء على وجود الثقة وحسن النظر بالرواة . وهذا الاتجاه يمكن وصفه بأنه : إثبات الحكم على الرجال بأقوال الرجال ، أو بمعنى آخر : إقرار أحكام الدين وفق آراء الرجال .

وفى رأى المؤلف أن الضوابط التى وضعها المحدثون لا يمكن أن تجعلنا نثق ثقة تامة فى رواية الحديث لأنها لا يمكنها أن تحقق ذلك لأن بناء الأحكام على الثقة فى رواتها أصلا (كما هو منهج المحدثين) لا يرقى إلى درجة إقرارها وثبوتها كدين يدين المسلمون به لرب العالمين - فماذا لو أن هذه الضوابط اجتمعت فى واحد من الرواة مقول بأنه ثقة ، وهو قد اختلط فى أواخر أيامه ولم يقع أحد على ذلك!! أو أنه مع كونه ثقة حدث بالحديث فى بلدة أخرى غير بلدته التى فيها كتبه فلم تأت روايته منضبطة ، ولم يهتد لذلك أحد من النقاد!! أو تكون سلسلة الرواة معلومة له إلا بعضها فقام بإكمالها هو من عند نفسه بحسن النية!! أو يكون الراوى قد سمع من شيخه ، ولم يتبين عيا فى لسانه ، أو نطقه فاختلطت بعض الكلمات عليه والتبست بغير معناها المراد!! أو يمضى الراوى فى نسبة متنه إلى سند وهو يريد غيره!! أو يروى بالمعنى - وهذا كثير جدًا فيغير ويبدل!! ومعلوم أن الألفاظ المتقاربة فى المخارج كثيراً ما تعطى معانى متباينة ، وغير ذلك من الاحتمالات الممكنة وهى كثيرة وكثيرة ، فكيف تؤخذ أقوال الرواة - وهم أفاضل - على أنها من أحكام الدين؟!!

ثم إنه لو انضبط ذلك كله ، فكيف يؤمن على الحديث بعد مائة وخمسين عامًا على الأقل بعد رسول الله ﷺ من الفتن والصراعات والكذب والافتراءات والشحناء والبغضاء والقتل والحروب بين المسلمين؟!

إن ثلاثة من الرجال لو اجتمعوا فى مكان معين وتكلم أحدهم بكلام ثم خرجوا فروى اثنان منهم رواية الثالث لاختلفوا فيها فى اليوم نفسه ، فكيف إذا مرت مائتان أو ما يقرب من ذلك من السنين ، فى جو الصخب والاختلاف والنزاع والخصومة!؟ إن علماء الحديث بالغوا كثيراً فى إضافة صفة الثبوت للروايات الكثيرة الهائلة التى تفيض بها كتب الحديث حتى ما يسمى منها بالصحاح .

وينتقد الدكتور إسماعيل منصور تركيز المحدثين الأهمية على السند دون المتن، وأن هذا جعل الحديث يوزن بميزان رواية وليس بميزان تعقل معانيه لدرجة أن غالب علماء الأمة إذا ذكر عندهم قول القائل روى البخارى أو روى مسلم انشرحت صدورهم وأسلموا لما يقال قبل أن يقال.

وليس أدل على صدق قولنا هذا من تلك القاعدة الثابتة لديهم والتى يعرفها كل مدقق فى علوم الحديث، وهى كون علماء الحديث يقسمون أنواع الحديث - أساسًا - بناء على درجة الثقة فى الإسناد وحدها دون المتون، حيث إنهم يقسمون الحديث إلى صحيح، وحسن، وضعيف (القسم الأساسى للحديث) بناء على ذلك. ويجعلون الصحيح هو: ما تحقق فى سند رجاله الضبط والعدالة. (بعد اتصال السند) وإن اختلفوا بعد ذلك فى معانى ألفاظ المتون فيعلّها البعض ويقبلها الآخرون، فكل ذلك جائز عندهم ما دام الإسناد صحيحًا!! لكونهم يتفقون أولاً فى تحديد الصحيح ووصفه بالصحة ولا بأس من اختلافهم بعد ذلك فى المتن لأن العبرة - عندهم - أصلاً بالثقة فى الرجال لا بالقوة فى الأقوال! وهذا مخالف لجميع مناهج العلوم فى شتى فروع العلم على الإطلاق. ولا شك أنه أمر مثير للعجب! ولكن لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

وذهب المؤلف إلى بطلان أحاديث عديدة رويت موثقة السند عن أبى هريرة مثل «لأن أقنع بسوط فى سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد الزنا» و«ولد الزنا شر الثلاثة» و«الميت يعذب ببكاء الحى» و«من لم يوتر فليس منا».. و«يقطع الصلاة المرآة والحمار والكلب» و«من غسل ميتا فليغتسل ومن حمله فليتوضأ» و«لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحًا ودمًا خير له من أن يمتلئ شعرًا» و«الطيرة من الدار والمرأة والفرس» و«توضؤوا مما مست النار» (وهو الحديث الذى كان أبو هريرة يقول قبله أشهد عدد هذا الحصى أن رسول الله قال: توضؤوا مما مست النار).

وكذلك روى ابن عباس لرواية ابن مسعود فى رؤية الجن (كما جاء فى رواية مسلم عن ابن عباس) وما رواه أبو داود عن ابن مسعود «الوائدة والموءودة فى النار» وهو حديث صحيح عند المحدثين ومروى عن طريقين.

كما انتقد رواية الحديث المشهور «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله» وهو فى البخارى، وأكد أنه مكذوب على الرسول لأنه يخالف الآيات العديدة فى القرآن عن حرية الاعتقاد، ونقل ما أورده ابن حجر عما أثير من شبهات حول هذا الحديث كترك قتال مؤدى الجزية... إلخ.. وفنده.

وما رواه البخارى عن الليلة التى أسرى فيها برسول الله قبل أن يوحى إليه لمخالفته لما هو معروف بلا خلاف عن أن الإسراء كان بعد البعثة لا قبلها، وعما رواه جابر (فى مسلم) من أن أول آية هى: ﴿**يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ**﴾ (المدثر آية: ١) وما رواه مسلم عن أن المسلمين، كانوا لا ينظرون إلى أبى سفيان ولا يقاعدونه فطلب من النبى أن يعطيه ثلاثا لرفعة شأنه بين العرب: أن يزوجه ابنته أم حبيبة، وأن يجعل ابنه معاوية كاتبًا بين يديه، وأن يؤمره حتى يقاتل الكفار وفى كل واحدة كان الرسول يجيبه بنعم لمخالفة هذا كله لثوابت التاريخ.

وما رواه مسلم أيضًا عن أبى أيوب الأنصارى عن النبى أنه قال: «من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر».. لأن الرسول لم يكن يفعل ذلك، ولا صحابته. كما حقق ذلك الإمام مالك بعد أن استقصى سؤال أهل المدينة وقال: «ما وجدت أحدا يصوم هذه الأيام الستة».

وانتقد عددًا من الأحاديث لمخالفتها مقتضيات العقل السوى مثل حديث ملك الموت وموسى وأن موسى لطمه... إلخ.. وهو فى البخارى ومسلم.

وما جاء فى حديث الإسراء من أن الرسول ربط البراق بحلقة لأن الحديث «يوحى بأن الأنبياء كانوا يستخدمون هذا البراق وكأنه يخشون أن يهرب!!» (ص ٥٠١). وحديث سليمان بن داود فى البخارى عن أبى هريرة «لأطوفن الليلة على مائة امرأة»... إلخ.. فلم تحمل منهن إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل، إذ كيف تتسع ليلة واحدة لمضاجعة مائة امرأة!! (أو تسع وتسعين)... إلخ.. (ص ٥٠٣)؟

وحديث شق الصدر الوارد فى البخارى (ص ٥٠٨)، وما جاء عن خاتم النبوة بين كتفى النبى وهو فى البخارى ومسلم (ص ٥٢٠).

كما استبعد المؤلف الحديث عن رؤية الله تعالى يوم القيامة الوارد فى البخارى وحديث أبى هريرة فى البخارى أيضًا: «لا تقوم الساعة حتى يقبض العلم وتكثر الزلازل ويتقارب الزمان... إلخ..» وحديث أبى هريرة فى البخارى: «أن الملائكة تصلى على أحدكم ما دام فى مصلاه الذى صلى فيه ما لم يحدث تقول: اللهم اغفر له اللهم ارحمه».

وينتقل الفصل إلى المسلِّمين للسنة فيعرض كتابين أحدهما يمثل المنهج القديم فى الدفاع عن السنة والآخر يمثل المنهج الحديث، والأول هو (الروض الباسم فى الذب عن سنة أبى القاسم) للإمام المجتهد إبراهيم بن الوزير اليمنى الزيدى صاحب «إيثار الحق على الخلق» والثانى هو كتاب (السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى) للأستاذ الشيخ مصطفى السباعى عميد كلية الشريعة بدمشق.

وقد كتب ابن الوزير كتابه هذا ردا على من أرسل إليه اعتراضات على السنة كان منها قبول المراسيل، وقبول المحدثين للمجهول من الصحابة، وقولهم، إن الجميع عدول بتعديل الله، وقد رد ابن الوزير هذه الاتهامات ودافع دفاعًا بليغًا عن التعريف التقليدى للصحابة، وأنهم جميعا عدول، بل ذهب إلى أن كل مسلم ممن عاصر النبى عدل ما لم يعلم جرحه، بما فى ذلك الأعرابى الذى بال فى المسجد. وحديث «جفاة الأعراب» على أنه فى النهاية قال: «وليس يضير أهل الإسلام جهالة بعض الأعراب فلنا عن حديثهم غنية بما رواه عيون الأصحاب مثل الخلفاء الراشدين المهديين - رضى الله عنهم - وسائر إخوانهم العشرة... إلخ» وقد سرد أسماءهم واحدًا فواحدًا فبلغوا قرابة (١٤٠) صحابيًا وصحابية (ص ٧٠ ج١).

وفى نظرنا أنه صحح بهذا ما ذهب إليه أولا، ورد كل ما أثير من شبهات على صحة أحاديث البخارى وإن قال: «إن الكلام عما جاء ببعض أحاديث الصحيحين محدود ويغلب أن يكون عن التعليقات والشواهد وقد تعرض لها النووى وابن الصلاح وغيرهما من المحدثين».

وعرض ابن الوزير لبعض الرواة مثل الوليد بن عقبه ومروان بن الحكم وبسر بن أرطأه وتقبل أحاديثهم بناء على بعض المبررات أو التعلات.

وأورد الأحاديث المروية عن معاوية وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة فى الأحكام (٣٠ حديثًا لمعاوية و١٠ لعمرو بن العاص و٢٣ حديثًا للمغيرة). وليس فيما تضمنته هذه الأحاديث ما يعد شاذا أو يأتى بنكير، بل لم يرد فيها أى مساس بعلى بن أبى طالب، وشيعته هم الذين شنوا الحرب عليه.

ودافع ابن الوزير عن حديث موسى وملك الموت دفاعا طويلا استغرق بضع صفحات تأويلا وبحثا عن محامل ومخارج، كما دافع عن رواية أصحاب الصحاح لمن أطلق عليهم «فساق التأويل وكفار التأويل» من قدرية أو مرجئة أو غيرهم بأن مذهب الزيدية هو قبول مراسيل من يقبل من كفار التأويل وفساقه، وأما أئمة الحديث فقد يوجد فيما بينهم تفاوت فى القبول على أن الصحيحين فيهما ما هو مستند إلى المبتدعة القدرية والمرجئة. وكلام ابن الوزير فى هذا قاطع فى القبول مدعم بمبررات من عدة وجوه، تمثل فى نظرنا المدى البعيد الذى دفع إليه «حكم الصنعة» فى التحايل والتعامل مع احتمالات لا وزن لها فى الحقيقة، أو قبول «الظن» واعتباره «حسن عقلا» (ص ٩٤ ج٢) وإقامة ذلك على أن أهل العصر تقبلوا ما أخبرهم به رسل رسول الله من غير أن يعلموا جواز ذلك بنص شرعى متواتر قطعى، ومن غير أن يستقبح ذلك منهم أحد ولا يختلفون ويتناظرون فى ذلك، فثبت بهذا أن العمل بالظن حسن عقلا، وأن العمل به لم يزل بين المسلمين ظاهرًا قديمًا وحديثًا ولا يخص من ذلك إلا ما خصه الدليل الشرعى (ص ٩٤ ج٢)، وكذلك أن معنى القرآن الكريم منقسم إلى معلوم ومظنون وأننا متعبدون بهما معًا، وكل منهما مما جاءنا من عند الله تعالى.

وكتاب الروض الباسم - رغم ملاحظاتنا عليه - من أفضل الكتب التى ألفت دفاعًا عن السنة بالطريقة القديمة التى كانت شائعة بين الفقهاء والمحدثين وقتئذ، وكان فيما يبدو لابد وأن يأخذ بهذا المنهج لأنه كتب ردًا على اعتراضات تقوم عليه وتأخذ به.

والكتاب الثانى: هو كتاب السنة للشيخ السباعى - خاصة الطبعة الثانية - هو من

خير - إن لم يكن خير - ما أصدره المعاصرون دفاعًا عن السنة . وللرجل تاريخه ومكانته ، وإحكامه وهو يلتهب غيرة على السنة بحيث إنه فى مقدمة الكتاب انتقد الذين انخدعوا بكتابات المستشرقين وأولهم أحمد أمين صاحب «فجر الإسلام» وثانيهم الدكتور على حسن عبد القادر الذى كان أستاذه فى كلية الشريعة بالقاهرة .

وثالثهم أبو رية . . الذى صب عليه جام غضبه ، وعنى بتفنيد ما جاء بكتابه ولم ينتظر حتى يناقش أقواله فى مكانها من الكتاب . بل تحدث عنها تفصيلا فى مقدمته وختم كتابه «لا يا عدو الله . سنطاردك بالحق حتى يرغم الحق أنفك» وهو ما يصور حدة العداوة . .

وأتبع ذلك بتفنيد كل ما ادعاه الشيخ أبو رية نقطة فنقطة مثل :

* أن السنة الصحيحة ولو كانت صحيحة بحسب مقياسه فحسب ، ليست دينا عاما يلزم المسلمون باتباعه ، وأن الدين العام هو ما جاء فى القرآن ، لأنه متواتر ، وفى السنة العملية ، لأنها من حيث العمل بها أصبحت متواترة .

وما عدا ذلك - وهى السنة القولية - فليس يلزم العمل بها ، بل لكل إنسان أن يأخذ ما يشاء ويدع ما يشاء ، ذلك لأن تركها ليس بكفر ، وما كان كذلك فكل مسلم فى سعة من العمل به أو هجره .

* أن الذين عنوا بالتشريع من أئمة الإسلام وفقهائه ، لم يكونوا أهلا لتمحيص السنة وبيان صحيحها من موضوعها ، وأن الأدباء وعلماء الكلام من المعتزلة ، هم أهل لذلك ، وحسبنا أن نحكى عنه رأيه هذا ، للتدليل على حقيقة غيرته على السُنة وورعه فى دين الله عز وجل ! !

* أن الصحابة والتابعين وفقهاء الإسلام وأئمة الحديث ثلاثة عشر قرنًا كاملة قد خدعوا بأبى هريرة - رضى الله عنه - ولم يفطنوا إلى «تفاهة أمره» و«حقارة منبته» و«جرأته فى الكذب إرضاء للأمويين» . إنهم لم يفطنوا لما فطن إليه «أبو رية» فيا لسوء حظ المسلمين الذين حرموا من رأى «أبى رية» الصائب وبصيرته النافذة خلال هذه القرون كلها .

ويا لسوء حظ الإسلام، إذ رزق خلال هذه العصور بأئمة وعلماء بلهاء ومغفلين يعتمدون فى كتبهم وفقههم واجتهادهم على رجل «حقير، أكول، كذاب، كل همه جمع المال وأكل الطعام» . . كما يصفه أبو رية.

* أن السُّنة بما دخلها من الوضع، وبما أدرجه رواة السُّنة الموثوقون من كلامهم فى فن الحديث، وما لحق الحديث من «شذوذ» و«اضطراب» و«رواية المعنى» وغير ذلك جعل السُّنة كلها فى موضع الشك والريبة فيها وفى مدوناتها الصحيحة، بحيث لم تعد محلا للثقة والاعتماد.

* أنه شكك فى كل الأحاديث والآثار الصحيحة التى تحدثت عن أشياء موجودة فى الكتب التى بين أيدينا لليهود والنصارى، وأن ذلك دليل على أثر اليهودية أو المسيحية فى الدس على الحديث.

* أنه - بعد كل ما انتقده على السلف فى تقصيرهم فى تمحيص الحديث - وضع لنا قاعدة لتلافى ذلك التقصير أو تلك «الغفلة» وهى عرض الحديث على «العقل الصريح» فما وافقه قَبِله وإلا فلا.

وحكاية عرض الحديث على «العقل» حكاية قديمة نادى بها بعض المعتزلة وطبقها فعلا، فرفض كل حديث لا يرتضيه «عقله».

ونادى المستشرقون حديثًا، وتابعهم فيها الأستاذ أحمد أمين - رحمه الله - وضرب لذلك أمثلة من الأحاديث الصحيحة وهى فى رأيه «غير مقبولة للعقل» وناقشناه فى هذه الدعوى وفى الأمثلة التى ذكرها وأفردنا لمناقشته فصلا خاصا فى هذا الكتاب.

وهذه الدعوة تبدو مقبولة لدى كثير من «المثقفين» الذين يهتم بهم كثيراً «أبو رية» ولكنها - عند التدقيق - لا تعنى شيئًا ولا تنتج شيئًا فى علوم الشريعة بل لا تنتج إلا الفوضى فى قبول الأحاديث ورفضها.

واستبعد الشيخ السباعى دعوى العقل مع تقديره أن ليس فى الإسلام ما يرفضه العقل ويحكم باستحالته، ولكن فيه - كما فى كل دين سماوى - أموراً قد «يستغربها»

العقل ولا يستطيع أن يتصورها، كأمور النبوات والحشر والنشر والجنة والنار. وشأن المسلم إذا سمع خبرًا ما، أن يرفض ما يرفضه العقل، ويتأنى فيما «يستغربه» حتى يتيقن من صدقه أو كذبه.

وطريقة التيقن (أو العلم) فى الإسلام أحد ثلاثة أمور:

١ - إما الخبر الصادق الذى يتيقن السامع من صدق مخبره، كأخبار الله فى كتبه وأخبار الأنبياء.

٢ - وإما التجربة والمشاهدة بعد التأكد من سلامة التجربة فيما يقع تحت التجربة والاختبار.

٣ - وإما حكم العقل فيما ليس فيه خبر صحيح ولا تجربة مشاهدة.

ونصوص الشريعة، ما كان منها من أصول العقيدة فلا بد من العلم وهو «التيقن الجازم المطابق للواقع عن دليل» كالإيمان بالله وصفاته، والنبوات والأنبياء، والملائكة، والجنة والنار.

وما كان منها من فروع الشريعة (الأحكام العملية) فيكفى فيها الظن لأن اشتراط العلم فيها غير متحقق فى كثير منها، وهذا مسلم به لدى الدارسين للشريعة وعلومها.

والأحاديث التى صححها علماؤنا - رحمهم الله - ليس فيها ما يرفضه العقل أو يحيله، لأنها إما أن تتعلق بأمور العقيدة، وهذه يجب أن تتفق مع القرآن وقد قلنا بأننا نقطع أن ليس فى القرآن شىء يحكم العقل بفساده أو بطلانه أو استحالته، وإما أن تتعلق بالأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات وآداب وغيرها وليس فى حديث من هذه الأحاديث التى صححها علماؤنا ما يرفضه العقل أو يحكم باستحالته، وإما أن تكون أخبارًا عن الأمم الماضية أو أخبارًا عن عالم الغيب مما لا يقع تحت النظر كشئون السموات والحشر والجنة والنار، وهذه ليس فيها ما يحكم العقل ببطلانه، وقد يكون فيها ما لا يدركه العقل فيستغربه.

«فإذا جاءت عن طريق ثابت يفيد القطع فيجب اعتقادها، وإن جاءت عن طريق

يفيد غلبة الظن فليس من شأن المسلم أن يبادر إلى تكذيبها» (من ص ٣٠ إلى ص ٣٦ باختصار).

وضرب الدكتور السباعى مثالين رأى الشيخ أبو رية مخالفتهما للعقل وهما:

أخرج مسلم عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ أن فى «الجنة لشجرة يسير الراكب فى ظلها مائة سنة».

والحديث الآخر ما رواه البخارى ومسلم.

«تحاجت الجنة والنار فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: مالى لا يدخلنى إلا ضعفاء الناس وسقطهم؟ قال الله تعالى للجنة: أنت رحمتى أرحم بك من أشاء من عبادى، وقال للنار: إنما أنت أعذب بك من أشاء من عبادى، ولكل واحدة منكما ملؤها، فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيقول: قط. فهنالك تمتلئ، ويزوى بعضها إلى بعض».

ودافع الدكتور السباعى دفاعًا طويلا عن الحديثين.

ونحن نقول إن دفاع الدكتور السباعى عن هذين الحديثين مما لا يستساغ.

إن علامات الوضع تكاد تنطق فى الحديث الأول، وإن دلالات الوضع فى الثانى مما لا تحتاج إلى إيضاح.. وهناك فرق كبير بين ما جاء فى القرآن الكريم عن يد الله وعن كلام السموات والأرض... إلخ. فالقرآن فى أسلوبه الفنى الرفيع يستخدم المجاز لأنه الوسيلة لتحقيق الإعجاز. ولأنه لا يمكن تصوير القدرة الإلهية إلا عبره. ومن هنا فلا يجوز قياس حديث أبى هريرة على القرآن لأن الحديث سرد بعيد عن المجاز ومن ثم يحتمل التجسيم ويوحى به تعالى الله عنه.

وإشارة الدكتور السباعى عن تفرقة بين «الاستغراب» والاستحالة أمر حقيقى، ولكن التفرقة ليست حاسمة، والاستمرار فى قبول أقاويل تثير الاستغراب يمكن أن تصل فى النهاية إلى قبول الاستحالة، خاصة إذا تعلق الأمر بشئون الغيب أو بالقدرة الإلهية. وبالنسبة للقدرة الإلهية فلا معنى للحديث عن العقل ومقاييسه بالكلية، ولكن الله تعالى، فضلا منه ونعمة، لكى يحقق التواؤم الذى أراده

للمجتمع البشرى وضع نواميس ومبادئ وأصولاً يقوم عليها هذا المجتمع. وأقرها وأجرى عليها العمل فقال: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ** ﴾ (الرعد آية: ١١). وقال: ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ** ﴾ (الأنفال آية: ٥٣). وقال: ﴿ **وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا** ﴾ (المنافقون آية: ١١). وحرم على نفسه الظلم وجعله محرما بين الناس ودعا إلى التفكير والتدبير... إلخ.

وهذا هو ما يجب أن يؤمن به المسلم وما يعطيه حصانة من تقبل الخرافات والخزعبلات والأحاديث الموضوعة بدعوى عدم استحالتها مع العقل، أو مع القدرة الإلهية.

وأى انصراف عن هذا يكون مخالفة لما وضعه الله، واطراحًا لما فرض علينا الالتزام به، يعاقب عليه المسلم، لا أن يثاب، لأنه وإن اندفع لفرط الإيمان والتسليم والتصديق فإنه يعرض نفسه للخضوع لمختلف المؤثرات الذاتية البعيدة عن الحق، وعن الأصول التى وضعها الله.

والحديثان يتناولان أمورًا من الغيب ولا يقدمان طائلاً أو أمرًا مفيدًا، وواضح تمامًا أنهما قريبان من مواعظ القصاص بقدر ما هما بعيدان عن حديث الرسول، وليس هناك أى مبرر للدفاع عنهما أو تقبلهما إلا أنهما جاءا فى الصحيحين كأن البخارى ومسلم معصومان، وكأن الصحيحين منزلان، ولا يقول بهذا إلا أسْرى الإسناد ومن تحكمت فى عقولهم ربقة التقليد والاتباع.

وفى قضية عدالة الصحابة لاذ الشيخ السباعى بالرأى المقرر وأورد ما قاله الحافظ الذهبى «فأما الصحابة - رضى الله عنهم - فبساطهم مطوى، وإن جرى ما جرى، إذ على عدالتهم وقبول ما نقلوه العمل، وبه ندين لله تعالى» وأورد كلمة ابن كثير «والصحابة كلهم عدول عند أهل السنة والجماعة»، ثم قال: وقول المعتزلة الصحابة عدول إلا من قاتل عليا قول باطل مردود.. ثم قال: «وأما طوائف الروافض وجهلهم وقلة عقلهم ودعاويهم أن الصحابة كفروا إلا سبعة عشر صحابيًا وسموهم، فهو من الهذيان بلا دليل».

وأما عن معايير الضبط والجرح والتعديل، فقد أورد الشيخ السباعى ما حرره المحدثون فى ذلك وما وضعوه من ضمانات عديدة. ولكن القضية أن هذه الضمانات لم تتبع على ما سنذكره فى فصل «من التشدد إلى الترخص» وحتى لو اتبعت فإنها لم تكن موضوعية تمامًا.

وأيد الشيخ السباعى الأخذ بحديث الآحاد واستشهد بما كتبه الشافعى، ورد مزاعم المستشرقين.

وعند الحديث عن كثرة الأحاديث.. ستمائة ألف وسبعمائة ألف... إلخ.

قال: إنها تضم الحديث مرويا من عدة طرق. «وقد كان إبراهيم بن سعيد الجوهرى يقول كل حديث لم يكن عندى من مائة وجه فأنا فيه يتيم» وأقوال الصحابة والتابعين فلا يستغرب أن يصل إلى مئات الألوف.

جميل.. ولكن لماذا استبعد المحدثون هذا الكم الهائل، ولم يبق من مئات الألوف إلا عشرات الألوف، إلا إذا كانت البقية العظمى فيها من العلل - سواء كان وضعا أو غيره - ما يجعل المحدثين يرفضونها. خلال المائتى سنة الأولى من الهجرة؟

وقد أعاد الأستاذ أحمد أمين كثرة الحديث إلى أن الناس كانت تعطى الحديث أهمية، وأن أحكام الحلال والحرام إذا كانت مؤسسة على مجرد الاجتهاد لم يكن لها قيمة ما أسس على الحديث.

ولم ينقد الشيخ السباعى من ذلك إلا شبهة أن يوجد اجتهاد دون حديث لأن من قواعد الأئمة أن الاجتهاد فى مقابلة النص لا يجوز. فكأنه أثبت كلام الأستاذ أحمد أمين بدليل جديد.

الفصل الثالث: من التشدد إلى الترخص

المتابع لمسيرة السنة يجد أنها بدأت من نقطة تشدد وحرص ثم انتهت بها التطورات والاجتهادات إلى درجة كبيرة من التساهل والترخص هى المسئولة عن الوضع الحالى للسنة وعما سببته من أزمة للمفكرين.

وقد بدأ الأئمة بوضع معايير دقيقة وشاملة لضمان العدالة والضبط فى رواية الحديث، يصور ذلك ما أورده الإمام الشافعى فى الرسالة « . . ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أمورًا منها أن يكون من حدث بها ثقة فى دينه، معروفًا بالصدق فى حديثه عاقلا لما يحدث به، عالما بما يحيل معانى الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه. كما سمع، ولا يحدث به على المعنى؛ لأنه إذا حدث به على المعانى وهو غير عالم بما يحيل معناه لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام، وإذا أداه بحروفه فلم يبق وجه يخاف منه إحالته للحديث، حافظًا إذا حدث به من حفظه، حافظًا لكتابه إن حدث من كتابه، إذا شرك أهل الحفظ فى الحديث وافق حديثهم بريئا من أن يكون مدلسا يحدث عن من لقى ما لم يسمع منه، ويحدث عن النبى ﷺ بما يحدث الثقات خلافه عن النبى ﷺ، ويكون هكذا من فوقه ممن حدثه حتى ينتهى بالحديث موصولا إلى النبى ﷺ أو إلى من انتهى به إليه دونه، لأن كل واحد منهم مثبت لمن حدثه، ومثبت عن من حدث عنه فلا يستغنى فى كل واحد منهم عما وصفت».

وكان أبو حنيفة أكثر تشددًا من الشافعى لأنه اشترط فى قبول خبر الواحد بالإضافة إلى شروط الشافعى شروطا منها:

١ ـ ألا يخالف السُّنة المشهورة سواء كانت فعلية أم قولية عملا بأقوى الدليلين.

٢ ـ ألا يخالف المتوارث بين الصحابة والتابعين فى أى بلد نزلوه بدون اختصاص بمصر دون مصر.

٣ ـ ألا يخالف عموميات الكتاب أو ظواهره، فإن الكتاب قطعى الثبوت وظواهره وعمومياته قطعية الدلالة والقطعى يقدم على الظنى، أما إذا لم يخالف الخبر عامًا أو ظاهرًا فى الكتاب بل كان بيانًا لمجمل فإنه يأخذ به حيث لا دلالة فيه بدون بيان.

٤ ـ أن يكون راوى الخبر فقيها إذا خالف الحديث قياسًا جليًا لأنه إذا كان غير فقيه يجوز أن يكون قد رواه على المعنى فأخطأ.

٥ ـ أن لا يكون فيما تعم به البلوى ومنه الحدود والكفارات التى تدرأ بالشبهات، لأن العادة قاضية أن يسمعه الكثير دون الواحد أو الاثنين فلا بد والحالة هذه من أن يشتهر أو تتلقاه الأمة بالقبول.

٦ ـ ألا يسبق طعن أحد من السلف فيه وألا يترك أحد المختلفين فى الحكم من الصحابة الاحتجاج بالخبر الذى رواه.

٧ ـ ألا يعمل الراوى بخلاف خبره كحديث أبى هريرة فى غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعًا فإنه مخالف لفتوى أبى هريرة فترك أبو حنيفة العمل به لتلك العلة.

٨ ـ ألا يكون الراوى منفردًا بزيادة فى المتن أو السند عن الثقات، فإن زاد شيئًا من ذلك كان العمل على ما رواه الثقات احتياطًا فى دين الله ولا تقبل زيادته[١].

ولكن هذا التشدد لم يمض إلى النهاية أو لم يترك وحيدًا فإن المناخ العام للمجتمع الإسلامى بدءًا من القرن الرابع حتى العصر الحديث. اتسم بغلبة الجهالة واستبداد الحكام وانغلاق منافذ الفكر بعد سد باب الاجتهاد، وكذلك المعالجة التفصيلية للمبادئ العامة التى وضعها بعد الشافعى وأبى حنيفة المحدثون. نقول إن هذه العوامل كانت تسير بالسُّنة نحو التساهل والترخص وكانا يدفعانها للتنازل عن معاييرها الأولى.

وقد يصور ذلك تقسيمات المحدثين لدرجات الأحاديث حسب الرواة والضبط... إلخ.. إلى حديث صحيح وحسن ضعيف.

قال النووى فى مقدمته لصحيح مسلم «فصل: قال الشيخ الإمام أبو عمرو بن الصلاح ـ رحمه الله ـ شروط مسلم ـ رحمه الله ـ فى صحيحه أن يكون الحديث متصل الإسناد بنقل الثقة عن الثقة من أوله إلى منتهاه، سالمًا من الشذوذ والعلة قال وهذا حد الصحيح فكل حديث اجتمعت فيه هذه الشروط فهو صحيح بلا خلاف بين أهل الحديث» ولكن الأمر لا يقف عند هذا، إنه يستطرد «وما اختلفوا فى صحته من الأحاديث فقد يكون سبب اختلافهم انتفاء شرط من هذه الشروط وبينهم

(١) الحديث والمحدثون للشيخ محمد أبو زهو ص ١٨١، ١٨٢.

خلاف فى اشتراطه، كما إذا كان بعض الرواة مستورًا أو كان الحديث مرسلاً وقد يكون سبب اختلافهم أنه هل اجتمعت فيه هذه الشروط أم انتفى بعضها؟ وهذا هو الأغلب».

وقسم الحاكم فى كتابه «المدخل إلى كتاب الإكليل» الصحيح إلى عشرة أقسام خمسة متفق عليها وخمسة مختلف فيها، فالأول من المتفق عليه اختيار البخارى ومسلم وهو الدرجة الأولى من الصحيح وهو لا يذكر إلا ما رواه صحابى مشهور عن رسول الله ﷺ له راويان ثقتان فأكثر ثم يرويه عنه تابعى مشهور بالرواية عن الصحابة، وله أيضًا راويان ثقتان فأكثر ثم يرويه عنه من أتباع الأتباع الحافظ المتقن المشهور على ذلك الشرط ثم كذلك. قال الحاكم: والأحاديث المروية بهذه الشريطة لا يبلغ عددها عشرة آلاف حديث. القسم الثانى: مثل الأول إلا أن راويه من الصحابة ليس له إلا راو واحد. القسم الثالث: مثل الأول إلا أن راويه من التابعين ليس له إلا راو واحد. القسم الرابع: الأحاديث الأفراد الغرائب التى رواها الثقات العدول. القسم الخامس: أحاديث جماعة من الأئمة عن آبائهم عن أجدادهم ولم تتوافر الرواية عن آبائهم عن أجدادهم بها إلا عنهم كصحيفة عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده، وبهز بن حكيم عن أبيه عن جده وإياس بن معاوية عن أبيه عن جده.

وقال أبو على الغسانى الجيانى: «الناقلون سبع طبقات ثلاث مقبولة وثلاث متروكة والسابعة مختلف فيها. فالأولى: أئمة الحديث وحفاظه، وهم الحجة على من خالفهم ويقبل انفرادهم، الثانية: دونهم فى الحفظ والضبط لحقهم فى روايتهم وهْم وغلط والغالب على حديثهم الصحة ويصحح ما وهموا فيه من رواية الأولى وهم لاحقون بهم، والثالثة: جنحت إلى مذاهب من الأهواء غير غالية ولا داعية وصح حديثها وثبت صدقها وقل وهمها. فهذه الطبقات احتمل أهل الحديث الرواية عنهم. وعلى هذه الطبقات يدور نقل الحديث، وثلاث طبقات أسقطهم أهل المعرفة، الأولى: من وسم بالكذب ووضع الحديث، والثانية: من غلب عليه الغلط والوهم، والثالثة: طائفة غلت فى البدعة وحرفت الروايات وزادت فيها

ليحتجوا بها. والسابعة: قوم مجهولون انفردوا بروايات لم يتابعوا عليها فقبلهم قوم ووقفهم آخرون».

وواضح من هذا الكلام أن نزعة التساهل غلبت نزعة التشدد بحيث ميعت الحديث الصحيح، باستثناء ما جاء فى الصحيحين وهذا أيضًا كان عرضة للخلاف ما بين مسلم والبخارى.

والحديث الحسن: هو الذى يختل فيه شرط الصحيح اختلالا يسيرا، فهو وإن كان دون الصحيح فهو كالصحيح فى جواز الاحتجاج به. وإذا تعددت طرق الحديث الحسن، فإنه يرتقى إلى درجة الصحيح، ولكنه يسمى فى هذه الحالة الصحيح لغيره.

وقال النووى فى مقدمته على صحيح مسلم: «والحسن ما عرف مخرجه واشتهر رجاله وعليه مدار أكثر الحديث وهو الذى يقبله أكثر العلماء وتستعمله عامة الفقهاء».

فنحن نرى هنا أن الحديث الحسن ألحق بالصحيح «ولا يغير هذه الحقيقة أن يكون «صحيحًا لغيره» وبهذا أصبح - كما قال النووى: «عليه مدار أكثر الحديث... إلخ»..

من الحسن إلى الضعيف

وهكذا أمكن بمختلف التعلات والمبررات الاحتجاج بالحديث الحسن وإلحاقه بدرجة الصحيح، فإذا جاز هذا كله فيفترض ألا يجوز بالنسبة للحديث الضعيف.

ولكن الأمر ليس كذلك.

فمع أن الضعيف هو «كل حديث لم تجتمع فيه صفات الحديث الصحيح ولا صفات الحديث الحسن» كما قال النووى وابن الصلاح، أو هو ما نقص عن درجة الحسن كما قال ابن دقيق العيد.. إلا أن الأمر ليس بهذه البساطة فقد أوصل أنواع الضعف ابن حبان إلى تسعة وأربعين نوعًا، وبلغ العراقى فى شرح الألفية إلى اثنين

وأربعين، وبلغ بها غيرهما إلى ثلاثة وستين، وأوصلها بعضهم إلى تسعة وعشرين ومائة. ولهذا فيمكن أن لا نستغرب كلام ابن تيمية فى منهاج السنة «أما نحن فقولنا إن الحديث الضعيف خير من الرأى» ليس المراد به الضعف المتروك، ولكن المراد به الحسن «كحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وإبراهيم الهجرى وأمثالهما ممن يحسن الترمذى حديثه أو يصححه، وكان الحديث فى اصطلاح من قبل الترمذى إما صحيح وإما ضعيف».

وقال الفقهاء: إن الحديث الضعيف نوعان:

ضعيف متروك وضعيف ليس بمتروك. وهذا الأخير هو الذى عناه ابن تيمية وهو الذى قال عنه بعض العلماء: «الحديث الضعيف أحب إلىّ من القياس»..

وقسم بعض العلماء الحديث الضعيف إلى أربعة أقسام:

١ - الضعيف المنجبر الضعف بمتابعة أو مشاهدة وهو ما يقال فى أحد رواته «لين الحديث» أو «فيه لين» وهو إلى الحسن أقرب.

٢ - الضعيف المتوسط الضعف وهو ما يقال فى رواية ضعيف الحديث أو مردود الحديث أو منكر الحديث.

٣ - الضعيف الشديد الضعف وهو ما فيه متهم أو متروك.

٤ - الموضوع(١).

ودافع بعض المحدثين عن أحاديث ضعيفة وأثبتوا الطرق التى ترفعها إلى درجة الحسن أو حتى الصحيح، قال المحدث الشعرانى - تلميذ الحافظ السيوطى - فى الميزان: «وقد احتج جمهور المحدثين بالحديث الضعيف إذا كثرت طرقه وألحقوه بالصحيح تارة، والحسن تارة أخرى»(٢).

---

(١) انظر بحثا عن الحديث الضعيف حكم روايته والعمل به للأستاذ الدكتور محمد رأفت سعيد. كلية الشريعة جامعة قطر، فى مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الثامن ١٤١٥ - ٩٤ / ٩٥ ص ٢٢١.

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٤.

«وهذا النوع من الضعيف يوجد كثيرًا فى كتاب السنن الكبرى «للبيهقى» التى ألفها بقصد الاحتجاج لأقوال الأئمة وأقوال أصحابهم»، فإنه إذا لم يجد حديثًا صحيحًا أو حسنًا يستدل به لقول ذلك الإمام أو قول أحد مقلديه يروى الحديث الضعيف من كذا وكذا طريقا. ويكتفى بذلك ويقول «وهذه الطرق يقوى بعضها بعضا».

ويقول الإمام النووى فى بعض الأحاديث: «وهذه وإن كانت أسانيد مفرداتها ضعيفة، فمجموعها يقوى بعضها بعضا، ويصير الحديث حسنا ويحتج به.

وفى عون البارى نقلا عن النووى أنه قال: «الحديث الضعيف عند تعدد الطرق يرتقى عن الضعف إلى الحسن ويصير مقبولا معمولا به».

ونقل أبو عبد الله بن منده عن أبى داود - صاحب السنن - أنه يخرج الإسناد الضعيف إذا لم يجد فى الباب غيره، وأنه أقوى عنده من رأى الرجال[١].

ومن الثابت أن الإمام أحمد بن حنبل كان يفضل الحديث الضعيف على الرأى.

«قال الشاطبى: فكلام أحمد ومن وافقه دال على أن العمل بالحديث الضعيف يقدم على القياس المعمول به عند جمهور المسلمين بل هو إجماع السلف رضى الله عنهم.

وقال السيوطى: «ويعمل به أيضًا فى الأحكام إذا كان فيه احتياط. وذكر ابن حزم أن جميع الحنفية على مذهب أبى حنيفة. أن ضعيف الحديث أولى عنده من الرأى والقياس».

هذا وقد نقل تقديم الحديث الضعيف - إذا لم يوجد غيره فى الباب على القياس عن أبى حنيفه والشافعى ومالك إذ وافقوا أحمد بن حنبل على ذلك.

ولخص أحد الكتاب المعاصرين الموقف من الحديث الضعيف فقال: «تتعدد

---

(١) انظر بحثا عن الحديث الضعيف فى مجلة البعث الإسلامى التى تصدرها ندوة العلماء لكناو - الهند - بقلم الدكتور عمر يوسف حمزة الأستاذ المساعد بكلية الشريعة والقانون - جامعة قطر ص ٥٧ - ٥٩.

أحكام العمل بالضعيف لتعدد الأنواع». فالاتجاه الأول: القبول والعمل به - ومع هذا الاتجاه الإمام أحمد وأبو داود.

ثانيهما: عدم العمل به دون تفريق بين مجال وآخر، وهذا مذهب البخارى ومسلم وابن حزم وأبى شامة وغيرهم ويقول به الشيخ شاكر والشيخ الألبانى.

ثالثهما: العمل به بشروط منها شروط المجالات فاشترط القائلون بهذا أن يكون مجال عمله فضائل الأعمال مع تحقيق الشروط الأخرى.

فيقول ابن عبد البر: «أحاديث الفضائل لا يحتاج فيها إلى ما يحتج به».

ويقول الحاكم: «سمعت أبا زكريا العنبرى يقول: «الخبر إذا ورد لم يحرم حلالا، ولم يحل حراما، ولم يوجب حكما، وكان فى ترغيب أو ترهيب، أغمض عنه وتسوهل فى رواته». ولفظ ابن مهدى فيما أخرجه البيهقى فى المدخل: «إذا روينا عن النبى ﷺ فى الحلال والحرام والأحكام، شددنا فى الأسانيد، وانتقدنا فى الرجال، وإذا روينا فى الفضائل والثواب والعقاب، سهلنا فى الأسانيد وتسامحنا فى الرجال»، ولفظ أحمد فى رواية الميمونى عنه: «الأحاديث الرقائق يحتمل أن يتساهل فيها حتى يجىء شىء فيه حكم. وقال فى رواية عباس الدورى عنه: «ابن إسحاق رجل تكتب عنه هذه الأحاديث «يعنى المغازى ونحوها - وإذا جاء الحلال والحرام أردنا قوما هكذا - وقبض أصابع يده الأربع».

والمراد بفضائل الأعمال التى نص عليها فى أقوال الأئمة - هنا - الأعمال الفاضلة الثابتة قبل الأحاديث الصحيحة، بمعنى إنه إذا ورد حديث ضعيف دال على ثواب مخصوص من الأعمال الثابتة قبل، فإن أصل العمل ثابت استحبابا من دليل آخر، ولم يثبت بالضعيف إلا الثواب المرتب على هذا العمل، وحينئذ لم يثبت حكم شرعى بالحديث الضعيف[1].

وكما لاحظ الكاتب فإن مجال الفضائل لا تقل أهمية عن الأحكام لأن الفضائل تتصل بالأحكام وتتصل بالعقائد فى ترابط لا يقبل الانفصال، وتأسيسا على هذا

---

(١) انظر بحث الدكتور سعيد السابق الإشارة إليه ص ٢٤٢.

الترابط الذى يدركه كل من يقرأ نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة ـ فإن هذا المجال لا ينبغى أن يستعمل معه إلا ما صح أو حسن عن النبى ﷺ .

والاستثناء البارز من هذا المسلك هو موقف ابن حزم الذى رفض إعمال الحديث الضعيف وقال : «ما نقله أهل الشرق والغرب ، أو كافة عن كافة أو ثقة عن ثقة حتى يبلغ به إلى النبى ﷺ إلا أن فى الطريق رجلا مجروحا بكذب أو غفلة أو مجهول الحال فهذا ما يقول به بعض المسلمين ولا يحل عندنا القول به ولا تصديقه ولا الأخذ بشىء منه» .

من الضعيف إلى الموضوع

فإذا كان موقف المحدثين من الحديث الضعيف يمثل انزلاقة كبيرة من التشدد إلى الترخص فإن موقفهم من الحديث الموضوع يمثل النهاية التى وصل إليها هذا الترخيص .

ذلك أن المحدثين اعتبروا الحديث الموضوع نوعًا من أنواع الحديث الضعيف وإن كان أسوأها . بينما كان المفروض أن يستبعد الموضوع من دائرة الضعف والقوة . وكان يجب أن ينددوا بالوضاعين تنديداً شديداً وأن يوقعوا عليهم وعيد الرسول «من كذب علىّ متعمداً فليتبوأ مقعده من نار» .

بل أغرب من هذا ما ذكره أبو العباس أحمد القرطبى فى كتابه «المفهم فى شرح صحيح مسلم» أجاز بعض فقهاء أهل الرأى نسبة الحكم الذى دل عليه القياس الجلى إلى رسول الله سنة قولية . . فيقولون فى ذلك قال رسول الله كذا .

ولهذا ترى كتبهم محشوة بأحاديث تشهد متونها بأنها موضوعة لأنها تشبه فتاوى الفقهاء ولا تليق بجزالة كلام سيد المرسلين ولأنهم لا يقيمون لها إسناداً انتهى .

ولا جدال فى أن هذا كله خطأ كبير ، إن لم يكن خيانة عظمى ، فما كان الله ولا الرسول ليريدا من الناس إيمانا أكثر مما طلباه بالأمر الثابت الصريح . وكل تزيد عليه

يؤدى إلى إساءة كبيرة، لأن الأمر إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده، ولأنه لا يماثل التفريط إلا الإفراط. وقد كسب الحكام والطغاة من تخاذل المحدثين إزاء الأحاديث الموضوعة قدر ما خسرت جماهير المسلمين. لأن هذا الكم الهائل من الأحاديث الصادعة بالعقوبات الصاعقة على أقل ذنب، والواعدة بالنعيم المقيم بقدر عدد الصلوات والدعوات . . . إلخ . . قد أصاب النفسية المسلمة فى الصميم. فاستبعد صورا عديدة للفنون والآداب والتجليات الإنسانية والنفسية، وقضى على نوازع الثورة والمبادأة والتطلعات وكل ما يتعلق بالحياة الدنيا لدى الجماهير ودفعهم للرضا بالفاقة والحرمان وأن لا يكون لهم من أمور الدنيا شىء . . اكتفاء بالنعيم فى الآخرة، وتفهم الحكام الذين شجعوا هؤلاء القصاص والوضاع أن استعباد الجماهير لله بالطريقة التى ابتدعها الوضاع وتقبلها المحدثون يمكن أن يكون مقدمة لاستعباد الحكام لهم بعد أن فقدت الجماهير ملكة التفكير وسيطرت عليها نزعة الاتباع والتقليد ووهنت فيها الحيوية والحمية ووقدتها - بتعبير معاوية - العبادة فلم يستطيعوا معارضة، وغلبت عليهم الذلة والمسكنة.

وتحدث الفصل عن أحاديث الآحاد واستشهد بما كتبه الشيخ محمود شلتوت فى كتاب «الإسلام عقيدة وشريعة» الذى جاء فى آخره.

«وهكذا نجد نصوص العلماء من متكلمين وأصوليين مجتمعة على أن خبر الآحاد لا يفيد اليقين، فلا تثبت به العقيدة، ونجد المحققين من العلماء يصفون ذلك بأنه ضرورى لا يصح أن ينازع أحد فى شىء منه، ويحملون قول من قال[1] (إن خبر الواحد يفيد العلم) على أن مراده العلم بمعنى الظن كما ورد، أو العلم بوجوب العمل. على أن الكلام إنما هو فى إفادته العلم على وجه تثبت به العقيدة، وليس معنى هذا أنه لا يحدث علما لإنسان ما، فإن من الناس من يحدث العلم نفسه بما هو أقل من خبر الواحد الذى نتحدث عنه، ولكن لا يكون ذلك حجة على أحد، ولا تثبت به عقيدة يكفر جاحدها فإن الله تعالى لم يكلف عباده عقيدة من العقائد عن طريق من شأنه ألا يفيد إلا الظن. ومن هنا يتأكد أن ما قررناه من أن أحاديث

(١) كابن حزم فى كتابه الأحكام.

الآحاد لا تفيد عقيدة ولا يصح الاعتماد عليها فى شأن المغيبات قول مجمع عليه وثابت بحكم الضرورة العقلية التى لا مجال للخلاف فيها عند العقلاء» انتهى كلام الشيخ شلتوت .

رغم هذا، فقد كاد الإجماع ينعقد على العمل بحديث الآحاد . قال الشيخ على الخفيف عند إشارته إلى الرواية بالمعنى : «على هذه الشبهة أو على مثلها قام رأى فريق من أهل الفرق والأهواء كالرافضة والفلاسفة وبعض المعتزلة فذهبوا إلى عدم وجوب العمل بخبر الآحاد .

وقد يروى رأيهم هذا بعض المنحرفين من أهل هذا العصر ، وهو رأى يقضى على السنة جمعاء ، إذ ليس بعد السنة العملية المتواترة التى جاءت ببيان ما فرضه الله من الصلاة والزكاة والصيام والحج إلا أخبار الآحاد ، وقل أن نجد سنة قولية قد اتفق على تواترها ، ومن ذلك نرى أنه قول ينتهى إلى عدم وجوب العمل بالسنة وإغفالها كلها ، وما كان لمثل هذا أن يكون له وجود بعد الذى تواتر نقله من اعتماد رسول الله ﷺ على أخبار الآحاد فى تبليغ دعوته وتشريع أحكامه ، وبعد الذى قام عليه إجماع المسلمين بعد وفاة رسول الله ﷺ من ركونهم فى معاملاتهم وقضائهم وفتاويهم وعباداتهم إلى أخبار الآحاد ، وبخاصة إذا لوحظ أن ما أثاره أصحاب هذا الرأى من شبهة فى سبيل وجوب العمل بأخبار الآحاد ليس بالأمر ذى البال الذى يقوم على نظر صحيح ومنطق سليم ، وليس يستعصى على النظر العادى دحضه وقصوره فى الوصول إلى النتيجة التى رتبوها عليه(١) .

وكأن هذا لم يكن كافيًا . إذ ارتأى العلماء عدم قصر الحديث على ما نسب إلى النبى عليه الصلاة والسلام . ولكن أيضًا ما نسب إلى الصحابى والتابعى .

واعتبروا أن ما نسب إلى الرسول مرفوع وما نسب إلى الصحابى موقوف وما نسب إلى التابعى مقطوع .

---

(١) انظر بحثا للشيخ على الخفيف عن «مكانة السنة» فى كتاب بحوث فى القرآن والسنة ـ الأزهر ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ ص ١٦٤ .

وقال النووى. إن الأثر يطلق على المروى مطلقا، سواء كان عن رسول الله ﷺ أو عن صحابى.

كما ذهبوا إلى أن السنة عند المحدثين هى بمعنى الحديث والخبر والأثر على رأى الجمهور، كما تطلق على سنة الخلفاء الراشدين كما تطلق على أعم من ذلك عند التقييد.

وشذ الإمام المجتهد الشوكانى عن هذا التيار فذهب إلى عدم الالتزام بقول الصحابى قال:

«والحق أنه ليس بحجة، فإن الله تعالى لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبيا واحدًا محمد ﷺ وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمور باتباع كتابه، وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلك، فكلهم مكلفون التكاليف الشرعية، واتباع الكتاب والسنة، فمن قال إنه تقوم الحجة فى دين الله عز وجل بغير كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وما يرجع إليهما فقد قال فى دين الله بما لا يثبت، وأثبت فى هذه الشريعة الإسلامية شرعا لم يأمر الله به وهذا أمر عظيم وتقول بالغ».

ويسترسل الشوكانى فى هذه المعانى، ويكررها، ويختم كلامه بقوله: «اعرف هذا واحرص عليه، فإن الله لم يجعل إليك، وإلى سائر هذه الأمة رسولا إلا محمدا ﷺ ولم يأمر باتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفا واحدا، ولا جعل لك شيئًا من الحجة عليك فى قول غيره كائنا ما كان.

ورفض الشيخ أبو زهرة وجهة نظر الشوكانى وقال:

ولا شك أن هذه مغالاة فى رد أقوال الصحابة، ومن الواجب علينا أن نقول إن الأئمة الأعلام عندما اتبعوا أقوال الصحابة لم يجعلوا رسالة لغير محمد، ولم يعتبروا حجة فى غير الكتاب والسنة، فهم مع اقتباسهم من أقوال الصحابة

متمسكون أشد الاستمساك بأن النبى واحد والسنة واحدة والكتاب واحد، ولكنهم وجدوا أن هؤلاء الصحابة هم الذين استحفظوا على كتاب الله سبحانه وتعالى، ونقلوا أقوال محمد إلى من بعدهم فكانوا أعرف الناس بشرعه، وأقربهم إلى هديه، وأقوالهم قبسة نبوة، وليست بدعا. ابتدعوه، ولا اختراعا اخترعوه، ولكنها تلمس للشرع الإسلامى من ينابيعه، وهم أعرف الناس بمصادرها ومواردها، فمن اتبعهم من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ **وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ** ﴾ (التوبة آية: ١٠٠).

ورد الشيخ أبو زهرة يمثل أصدق تمثيل مدى عمق الفهم السلفى، وكلامه لا ينهض حجة، وإنما يسير مع السابقين، لأن كلام الشوكانى لا يحرم الصحابة حقًا يمكن أن يكون لهم، فهو أقرب إلى التحرز الواجب فى حين أن كلام الشيخ أبى زهرة يعطى الصحابة حقًا قد لا يكون لهم بالضرورة وحتى إذا كان لبعضهم فقد لا يكون للبعض الآخر، وهو بعد يخالف المبدأ الرئيسى للإسلام فى قصر الشريعة على الشارع وحده، وأن دور الرسول نفسه، إنما هو فيما فوضه فيه الشارع وليس له أن يأتى من عنده بشىء.

ومضى الترخص بعيدًا، بحيث أضيف إلى قول الصحابى قول التابعين أيضًا، وإن اعتبر «مقطوعًا» وقال العلامة محمد السماحى: «فذهب الجمهور إلى أن الخبر والحديث متساويان تعريفًا فيضمان ما أضيف إلى النبى ﷺ وما أضيف للصحابة والتابعين».

وتناول الفصل كتب السُّنة ووجد أنه ما من واحد منها خلا من الاحتجاج ببعض الضعفاء، بما فى ذلك البخارى ومسلم. فهما معا يرويان عن إسماعيل بن أبى أويس وهو من اتهم بالكذب، وقد احتجا بحديثه إلا أنهما لم يكثرا عنه.

قال الإمام يحيى بن معين فيه: «مخلط يكذب ليس بشىء».

وقال النضر بن سلمة المروزى: «ابن أبى أويس كذاب».

وقال ابن حزم فى «المحلى» : قال أبو الفتح الأزدى : حدثنى سيف بن محمد أن ابن أبى أويس كان يضع الحديث .

وقال سلمة بن شبيب سمعت إسماعيل بن أبى أويس يقول :

«ربما كنت أضع الحديث لأهل المدينة إذا اختلفوا فى شىء فيما بينهم» .

قال الحافظ بن حجر فى «تهذيب التهذيب» بعد أن ذكر الأقوال المتقدمة : «ولعل هذا كان من إسماعيل فى شبيبته ثم انصلح . وأما الشيخان فلا يظن بهما أنهما أخرجا عنه إلا الصحيح من حديثه الذى شارك فيه الثقات وقد أوضحت ذلك فى مقدمة شرحى على البخارى والله أعلم» أ هـ .

وقيل : إن البخارى لم يحرر حديثه وقت سماعه له ، وإنما حرره بعد عودته إلى بخارى . ومن المسلم به أن ذاكرة البخارى قوية . وهذا أمر معروف ، ولكنه لا يحول دون تطرق سهو أو خطأ ، وجاء فى مقدمة «فتح البارى» أن أبا إسحاق إبراهيم بن أحمد المستملى قال : «انتسخت كتاب البخارى من أصله الذى كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفريرى فرأيت فيه أشياء لم تتم وأشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شىء ومنها أحاديث لم يترجم لها . فأضفنا بعض ذلك إلى بعض» .

وقيل : إنه خرج لأربعمائة وبضعة وثلاثين رجلا منهم ثمانون متصفون بالضعف .

أما صحيح مسلم فحسبك أنه تضمن حديث خلق التربة يوم السبت وحديث قول أبى سفيان لما أسلم : أريد أن أزوجك أم حبيبة . . . إلخ .

وحديث صلاة الرسول صلاة الكسوف بثلاث ركعات وهذه الأحاديث كلها لا أصل لها .

أما مالك فقالوا عنه كل من روى عنه مالك ثقة إلا عبد الكريم بن أبى المخارق أبا أمية .

واعتذر الحافظ بن عبد البر عن رواية مالك عن عبد الكريم بن أبى المخارق

بقوله: «وإنما روى مالك عن عبد الكريم بن أبي المخارق وهو مجمع على ضعفه وتركه لأنه لم يعرفه، إذ لم يكن من أهل بلده وكان حسن السمت والصلاة فغرَّه ذلك منه. ولم يدخل في كتابه منه حكما أفرده».

وأما الحاكم بن عبد الله صاحب المستدرك فلعله أكثر الناس إلى من يستدرك عليه! قال الإمام العيني في البناية في شرح الهداية عنه: «وقد عرف تساهله وتصحيحه للأحاديث الضعيفة بل الموضوعة، وقال الإمام دحية في كتابه «العلم المشهور في فضائل الأيام والشهور» يجب على أهل الحديث أن يتحفظوا من قول الحاكم أبي عبد الله فإنه كثير الغلط فظاهر السقط. وقد غفل عن ذلك كثير ممن جاءوا بعده وقلده في ذلك.

وقال الحافظ سراج الدين البلقيني: «وما صححه الحاكم ولم يوجد لغيره تصحيحه ينبغي أن يتوقف فيه فإنه فيه الضعيف والموضوعات».

قال الذهبي عن الحاكم: صدوق ولكنه يصحح في مستدركه أحاديث ساقطة فيكثر من ذلك فما أدري هل خفيت عليه؟ فما هو ممن يجهل ذلك، وإن علم فهو خيانة عظيمة. وحمل ذلك ابن حجر على حصول تغير وغفلة له في آخر عمره أثناء تأليف المستدرك أ. هـ. ونص الذهبي على أن ربع الكتاب عبارة عن أحاديث ضعيفة وبينها نحو مائة حديث موضوع أ. هـ. قال الكوثري. وهذا أعدم الانتفاع بالكتاب لمن هو غير أهل للتمييز من الروايات والأسانيد.

وقيل: إن الحاكم صنف المستدرك في أواخر عمره وقد حصلت له غفلة وأنه إنما سود الكتاب لينقحه فأعجلته المنية، وقيل شيء مثل هذا - أي وفاة المؤلف قبل تبييض كتابه ومراجعته المراجعة الأخيرة - على البخاري، وعلى مسند أحمد وما ألحق فيه من زيادات ابنه عبد الله ورواية القطيعي.

أما السنن الأربع: أي سنن الإمام داود والترمذي، والنسائي وابن ماجة فإن فيها الصحيح والحسن الضعيف والمنكر.

الفصل الرابع: من مفارقات المحدثين

يبدأ الفصل بملاحظة أن أى دارس نزيه للسنة لا بد وأن يتملكه الذهول لما يرى من تضارب، وتعدد، وتنافر واختلاف. وينتهى إلى أن هذا الفرع من المعرفة ذاتى الطبيعة، بمعنى أن كل فروضه وقواعده تقوم على أسس ذاتية سواء فى وضعها أو فى تطبيقها، وأنه ليس هناك معايير يصدق عليها صفة «الموضوعية». وأن هذا هو السبب فى وجود مفارقات تثير الدهشة والعجب.

وقد كان أول ما لفت المؤلف ظاهرة عجيبة تمثل المفارقة أكبر تمثيل تلك هى أن معظم الأحاديث التى يعطونها صفة التواتر تدور على أمور غير سائغة، وغير هامة، بينما أن كثيراً من الأحاديث التى يمثل كل منها مبدءاً هاماً، قلما تخلو من علة ما طبقا لمعايير المحدثين!!

المتواتر فى حد ذاته مفارقة. فقد اختلفت فيه الأقوال، فقيل: إنه يعز وجوده، وزعم ابن حبان والحارث أنه معدوم بالكلية، قال ابن الصلاح: إلا أن يدعى ذلك فى حديث من كذب علىّ... إلخ. فقد رواه عن النبى ﷺ أكثر من ستين نفساً من الصحابة منهم العشرة، وليس فى الدنيا حديث أجمع على روايته العشرة غيره عقب عليه الحافظ العراقى بحديث رفع اليدين فى الصلاة. فقد رواه نحو خمسين منهم، ومنهم العشرة أيضاً، قال السخاوى فى فتح المغيث: وكذا الوضوء من مس الذكر قيل: إن رواته زادت على ستين، وكذا الوضوء مما مست النار.

على أن الحديث الذى يضربون به المثل للمتواتر. وهو حديث «من كذب علىّ... إلخ. وقع فيه خلاف هام قلما أشار إليه المحدثون ولحظه صاحب أضواء على السُّنة المحمدية الشيخ أبو رية، ألا وهو عدم وجود كلمة «متعمداً» فى رواية الزبير له وإنه - أى الزبير - قال: «والله ما قال متعمداً» وأنتم تقولونه، وفى الرواية التى جاء بها ابن قتيبة فى كتاب «تأويل مختلف الحديث» إنه - أى الزبير - قال: «أراهم يزيدون فيها متعمداً والله ما سمعته قال متعمداً» وأهمية هذه الكلمة «متعمداً» أنها تنفى الكذب عن الخطأ والنسيان وتقصره على إرادة العمد، وقد

ينتفى هذا العمد إذا كان الهدف منه مصلحة للإسلام كما يزعمون، وكما ذهب إلى ذلك الوضاع «الصالحون» والقصاصون وأصحاب الرقائق.

وقد أورد المحدثون أنفسهم خمس عشرة رواية لهذا الحديث تتفاوت فيها الألفاظ تفاوتا كبيرًا، وإن كان المعنى العام واحدًا، باستثناء عدم وجود كلمة «متعمدًا» التى تغير المعنى.

وهناك معارك حامية حول قضية جزئية صغيرة لا تقدم ولا تؤخر، ولكن تعصب الفقهاء لمذاهبهم جعلهم يعطونها أولوية كبرى. فينصر بعضهم وجهة نظره ببعض أحاديث تبلغ حد التواتر، بينما يرفضها الفريق الآخر بأحاديث تبلغ أيضًا حد التواتر. ويبدو أن هذا مما لا يثير الدهشة أو العجب فإن مؤلف «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» الذى جعل عدد الأحاديث المتواترة (٣١٠) أحاديث على أساس التواتر المعنوى. بمعنى ورود أحاديث عديدة بمعنى واحد بحيث يبلغ مجموع روايتها درجة التواتر. نقول: إن المؤلف لم يجد حرجا فى أن يورد أحاديث متواترة توجب أمرا ما، وبعدها مباشرة أحاديث متواترة ترفض الأمر وتذهب خلافه. كما هو الحال فى القراءة بالبسملة، ففى الجهر بها أورد ١٨ حديثا واستشهد بما جاء فى عمدة القارئ «والأحاديث الواردة فى الجهر كثيرة ومتعددة عن جماعة من الصحابة يرتقى عددهم إلى أحد وعشرين صحابيا رووا ذلك عن النبى ﷺ، منهم من صرح بذلك ومنهم من فهم من عبارته والحجة قائمة بالجهر وبالصيحة ثم عددهم، وهم أبو هريرة وأم سلمة وابن عباس وأنس وعلى وسمرة وعمار وابن عمر والنعمان بن بشير والحكم بن عمير ومعاوية ويزيد وجابر وأبو سعيد وطلحة وابن أبى أوفى وأبو بكر الصديق ومجالد بن ثور وبشر بن معاوية والحسن بن عرفطة وأبو موسى الأشعرى، وذكر أيضًا ألفاظهم ومن خرجها وتكلم على أسانيدها وأطال فى المسألة بما يشفى فانظره».

وقال فى السيرة الحلبية ما نصه: وقد جهر بها النبى ﷺ كما رواه جمع من الصحابة. قال ابن عبد البر: بلغت عدتهم أحد وعشرين صحابيا. أهـ.

وقال الصبان فى رسالته الكبرى : البسملة صح عن أحد وعشرين صحابيا أنه عليه الصلاة والسلام كان يجهر بالبسملة أ . هـ .

وفى مقابل هذا أورد أحاديث عن ترك قراءة البسملة ونقل عن عياض أنها متواترة بحجة أن ذلك تواتر عن الرسول وعن الخلفاء الراشدين ، وقال المؤلف : إن أحاديث الترك وإن كان صحيحة فكلها غير صريح بل ظاهر فقط ، وممن رواه صريحًا أو كالصريح أنس بن مالك فى الصحيحين وعبد الله بن مغفل عند الترمذى والنسائى وابن ماجة وعائشة عند مسلم فى صحيحه .

وروى المؤلف[(١)] أن أحاديث الجهر وإن كثرت رواتها لكنها كلها ضعيفة ، وكم من حديث كثرت رواته وتعددت طرقه وهو حديث ضعيف بل قد لا يزيد الحديث كثرة الطرق إلا ضعفا . وقال أيضًا : إنما كثر الكذب فى أحاديث الجهر على النبى ﷺ وأصحابه لأن الشيعة ترى الجهر وهم أكذب الطوائف فوضعوا فى ذلك أحاديث ، وغالب أحاديث الجهر تجد رواتها ممن هو منسوب إلى التشيع .

وقال ابن القيم فى «الهدى» بعد ما ذكر : إنه عليه السلام كان يجهر بالبسملة تارة ويخفيها أكثر مما يجهر بها وأن القائلين بالجهر تشبثوا بألفاظ مجملة وأحاديث واهية . . ما نصه :

«فصحيح تلك الأحاديث غير صريح وصريحها غير صحيح وهذا موضوع يستدعى مجلدا ضخمًا» .

ورأى المؤلف أن حديث أبى هريرة عن الجهر صحيح ورواته كلهم ثقات .

ومن أعاجيب التملص وتأليف المختلف ـ وهو أسلوب متبع لدى المحدثين ـ أن يقول مؤلف الكتاب إن من المحتمل أن يكون الرسول قد قرأ البسملة سرًا مسمعًا بها نفسه فسمعها منه أبو هريرة لقربه منه .

---

(١) أى مؤلف نظم المتناثر من الحديث المتواتر وهو العلامة أبو عبد الله بن جعفر الكتانى ، دار الكتب السلفية ، القاهرة . .

وفى التشهد فى الصلاة الذى روى عن ٢٤ صحابيًا نقل المؤلف أن الشهادات الواردة عنه بلغت ثلاث عشرة. وقال الترمذى عن حديث ابن مسعود بعد تخريجه: هو أصبح حديث فى التشهد والعمل عليه عند أكثر أهل العلم. وقال البزار: أصح حديث فى التشهد عندى حديث ابن مسعود، وروى عنه من نيف وعشرين طريقًا ثم سرد أكثرها وقال: لا أعلم فى التشهد أثبت منه ولا أصح أسانيد ولا أكثر رجالا.

واختار الشافعى تشهد عمر لأنه علمه للناس على المنبر ولم ينازعه أحد فدل على تفضيله ولأنه أورده بصيغة الأمر فدل على ميزته.

ومن القضايا الفقهية التى ظفرت باهتمام كثير من الفقهاء، وتعارضت فيها الأقوال قضية المسح على الخفين فأورد مؤلف «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» المسح عن ٦٦ صحابيا منهم ستة من العشرة المبشرين بالجنة، وقال: وباب الزيادة مفتوح..

وفى فتح البارى صرح جمع من الحفاظ بأن المسح على الخفين متواتر وجمع بعضهم رواته فجاوزوا الثمانين منهم العشرة، وفى ابن أبى شيبة وغيره عن الحسن البصرى حدثنى سبعون من الصحابة بالمسح على الخفين أ. هـ.

ومثله للزرقانى فى شرح الموطأ وفى فيض القدير «وقد بلغت أحاديث المسح على الخفين التواتر حتى قال الكمال بن الهمام: قال أبو حنيفة ما قلت به حتى جاءنى فيه ضوء النهار وعنه أخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لأن الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر» انتهى.

وفى شرح العقائد النسفية للسعد قال الكرخى: إنى أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر أ. هـ.

هذا، علما بأن مؤلف «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» اعتبر غسل الرجلين فى الوضوء من المتواتر المروى عن ٣٤ صحابيا وكذلك عن حديث «ويل للأعقاب من النار» من المتواتر رواه ٥٣ صحابيًا، وفى الحديثين ما قد يعارض الآية المشهورة،

إلا إذا قرأت بخفض أرجلكم عطفا على الرءوس ، وأن يكون المعنى - كما ذهب إلى ذلك القرطبى - مسح الرجلين إذا كان عليهما خفان وأن هذا هو ما يفهم من عمل الرسول لم يصح عنه أنه مسح على رجليه إلا وعليهما خفان والمتواتر عنه غسلهما فبين النبى ﷺ الحال الذى يمسح فيه» .

وأورد مؤلف «النظم المستأثر» حديث سد الأبواب فى المسجد إلا باب علىّ ، وسد الخوخ عن ثمانية من الصحابة . بينما روى سد الخوخ إلا خوخة أبى بكر عن أربعة .

وناقش موقف ابن الجوزى الذى أورد فى الموضوعات حديث سد باب على مختصرة على بعض طرقه وأعله ببعض من تكلم فيه من رواته وليس ذلك بقادح ، وأعله أيضًا بمخالفته للأحاديث الصحيحة فى باب أبى بكر ، وزعم أنه من وضع الرافضة قابلوا به حديث أبى بكر فى الصحيح .

قال الحافظ ابن حجر : وقد أخطأ فى ذلك خطأ شنيعا لرده الأحاديث الصحيحة بتوهم المعارضة مع إمكان الجمع .

وفى اللآلئ المصنوعة للسيوطى قال شيخ الإسلام فى القول المسدد فى الذب عن مسند الإمام أحمد : قول ابن الجوزى فى هذا الحديث إنه باطل ، وإنه موضوع دعوى لم يستدل عليها إلا بمخالفة الحديث الذى فى الصحيحين ، وهذا إقدام على رد الأحاديث الصحيحة بمجرد التوهم ولا ينبغى الإقدام على حكم بالوضع إلا عند عدم إمكان الجمع ، ولا يلزم من تعذر الجمع فى الحال إنه لا يمكن بعد ذلك لأن فوق كل ذى علم عليم وطريق الورع فى مثل هذا أن لا يحكم بالبطلان بل يتوقف فيه إلى أن يظهر لغيره ما لم يظهر له ، وهذا الحديث من هذا الباب هو حديث مشهور له طرق متعددة كل طريقة منها على انفرادها لا تقتصر عن رتبة الحسن ومجموعها مما يقطع بصحته على طريقة كثير من أهل الحديث أ. هـ .

كما اعتبر المؤلف حديث «من كنت مولاه فعلى مولاه» متواترًا وكذلك «أما ترضى أن تكون منى (أى على) بمنزلة هارون من موسى» .

أما حديث «تقتل عمارا الفئة الباغية». الذى أورده ٣١ صحابيا، والذى صرح السيوطى بتواتره وقال الحافظ بن حجر فى تخريج أحاديث الرافعى: قال ابن عبد البر تواترت الأخبار بذلك، وهو من أصح الحديث. وقال ابن دحية: لا يطعن فى صحته ولو كان غير صحيح لرده معاوية، ولكن ابن الجوزى نقل عن الخلال فى العلل إنه حكى عن أحمد قال: فروى هذا الحديث من ثمانية وعشرين طريقا ليس فيها طريق صحيح، وحكى أيضًا عن أحمد وابن معين وأبى خيثمة أنها لم تصح.

وهذا كله يهون أمام أحاديث «الأبدال» الذى أثبته البعض ونفاه آخرون.

وأورد مؤلف النظم المتناثر خروج المهدى من (٢٠) صحابيا وقال:

«وقد نقل غير واحد عن الحافظ السخاوى، أنها متواترة، والسخاوى ذكر ذلك فى فتح المغيث ونقله عن أبى الحسين الأبرى، وقد تقدم نصه. أول هذه الرسالة، وفى تأليف لأبى العلاء إدريس بن محمد بن إدريس الحسينى العراقى فى المهدى، أن أحاديثه متواترة، أو كادت، قال: وجزم بالأول غير واحد من الحفاظ النقاد. ا. هـ».

وفى شرح الرسالة للشيخ جسوس ما نصه:

ورد خبر المهدى فى أحاديث ذكر السخاوى، أنها وصلت إلى حد التواتر. ا. هـ.

وفى شرح المواهب نقلا عن أبى الحسين الأبرى، فى مناقب الشافعى، قال: تواترت الأخبار أن المهدى من هذه الأمة، وأن عيسى يصلى خلفه، ذكر ذلك ردًا لحديث ابن ماجة عن أنس ولا مهدى إلا عيسى ا. هـ.

وفى «مغانى الوفا بمعانى الاكتفا» قال الشيخ أبو الحسين الأبرى: قد تواترت الأخبار واستفاضت بكثرة رواتها عن المصطفى ﷺ بمجىء المهدى وأنه سيملك سبع سنين، وأنه يملأ الأرض عدلا ا. هـ.

وفى شرح عقيدة الشيخ محمد بن أحمد السفارينى الحنبلى ما نصه:

«وقد كثرت بخروجه الروايات حتى بلغت حد التواتر المعنوى، وشاع ذلك بين علماء السُنة حتى عد من معتقداتهم».

وللقاضى العلامة محمد بن على الشوكانى اليمنى - رحمه الله - رسالة سماها التوضيح فى تواتر ما جاء فى المنتظر والدجال والمسيح، قال فيها: «والأحاديث الواردة فى المهدى التى أمكن الوقوف عليها، منها خمسون حديثًا، فيها الصحيح والحسن والضعيف المنجبر، وهى متواترة بلا شك، ولا شبهة بل يصدق وصف التواتر على ما دونها على جميع الاصطلاحات المحررة فى الأصول، وأما الآثار عن الصحابة المصرحة بالمهدى فهى كثيرة أيضًا لها حكم الرفع، إذ لا مجال للاجتهاد فى مثل ذلك» ا. هـ.

أما ما ذكره ابن خلدون فى مقدمته عن نقد أحاديث المهدى وأنها لم تسلم من علة فقد رد عليه المحدثون بأنه «ليس من أهل هذا الميدان والحق الرجوع فى كل فن لأربابه».

ولا يدق على ذكاء أحد أن تركيز الأحاديث المتواترة على موضوعات غيبية تسمح بالحديث على عواهنه وتستبعد استخدام العقل، وفى الوقت نفسه فليس لها أى جدوى فى حياة المسلمين ولا هى تنهض بهم أو تمكنهم فى الأرض . . . إلخ . . وإنما هى أسرع الموضوعات إلى التأثير على النفوس بما تتضمنه من إثارة وتهويل ومغيبات . . . إلخ . نقول. إن هذا يجعلنا نشك فى صحة هذه الأحاديث وأنها إنما أريد بها التأثير على النفوس ولما كان واضعوها يعلمون خدعتهم فقد حاولوا درء كشفها بتكرار الروايات ونسبتها إلى جماهير الصحابة حتى لا يتطرق إليها الشكوك. ولكن هيهات. فتكرار الباطل أو تأكيده لا يجعله حقا.

وما كان الرسول عليه الصلاة والسلام ليضع فى أولوياته هذه الموضوعات، وإنما يجعل أولوياته فيما ينفع المسلمين فى حياتهم الدنيا والآخرة من عدل أو حرية أو علم أو خلق كريم ومعاملة سوية إلى آخر ما ينهض بالمسلمين وما جاء له الإسلام.

وهذا ما يقال - ولو لدواع أخرى - على كثرة الأحاديث . . المدعى تواترها فى الخلافات الجزئية التى يعطيها الفقهاء أهمية كبيرة كالمسح على الخفين، والبسملة. وإرسال الأيدى فى الصلاة أو على معجزات الرسول التى رد القرآن على العرب الذين أرادوها بأن فى القرآن الكفاية.

واستعراض كلام المحدثين عن كثير من الأحاديث وما يدور فيها من كر وفر إنكار وإثبات يجعل البعض يظنون إنه ما من حديث صحيح إلا ويمكن - بطريقة ما - الطعن فيه، وما من حديث ضعيف أو موضوع إلا ويمكن - بطريقة ما - تحسينه وتصعيده إلى الصحيح. وأن «التخريج» - أى تصنيف الحديث والاعتراف به - أصبح صناعة يمكن لدهاقنة المحدثين إحكامها، وأن يصولوا ويجولوا، كما يصول ويجول المحامون الذين أحكموا القانون وعرفوا مداخله ومخارجه وثغراته واستخدموها لتبرئة موكليهم رغم أن تبرئتهم تعنى إدانة آخرين.

وتعرض الفصل لمقارنة أخرى هى أن هناك أحاديث مشهورة ذات معان ممتازة وقد تلقتها الأمة بالقبول، ولكن دهاقنة المحدثين يطعنون فيها وأورد الفصل أمثلة لذلك حديث معاذ المشهور عندما أرسله الرسول إلى اليمن قاضيا، وقال له: «بم تحكم؟ قال: بالقرآن، وعندما سأله فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسوله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيى ولا آلو»، ومثل الحديث الذى هو عمدة القوم فى الكشف عن الوجه والكفين وهو حديث أسماء وقول الرسول: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصح أن يرى منها إلا هذا وأشار إلى وجهه وكفه، وحديث «ادرءوا الحدود بالشبهات» والحديث الذى يعتمد عليه فى تحريم ربا القروض «كل قرض جر نفعًا فهو ربا» وحديث «الصلاة عماد الدين» وحديث «القاتل لا يرث.. إلخ..».

يقول: إن المحدثين طعنوا فى كل هذه الأحاديث بمختلف التعلاَّت.

خـاتمـــة

١ - إن تعذر التوصل ولو إلى حديث متواتر تواترا لفظيًا حيث إن حديث «من كذب علىَّ» اختلف فيه لوجود لفظة «متعمدًا» فى روايات وإسقاطها فى روايات أخرى يدل على أن عامة الحديث قد رويت بالمعنى.

٢ - إن تركيز التواتر على موضوعات المهدى، والدجال ونزول عيسى ومعجزات الرسول يدل على أن الوضع كان وراءها. فإما أنها وضعت دون أصل، أو أنها وضعت على أصل واه. وكان الغرض من ورائها تعميق الإيمان بها كجزء من العقيدة.

٣ـ إن وجـود تواتر فى هذه الموضـوعـات، مع وجـود علل فى روايات بعض الأحاديث التى تعالج أصولا هامة يصور جريرة التعويل على السند، وليس المتن كما أن هناك أحاديث ترسى مبادئ هامة مثل حديث «إنما الأعمال بالنيات» وحديث «لا ضرر ولا ضرار» هى أحاديث آحاد ولا يقلل من أهميتها أن تكون أحاديث آحاد كما لا يرفع من أحاديث المهدى والدجال وحنين الجذع . . . إلخ . أن تكون أحاديث متواترة . . وإصابة الأحاديث التى أوردناها بعلل فى السند لم يمنع أن تتلقاها الأمة بالقبول .

٤ ـ ذهب بعض المحدثين إلى أنه إذا اتفق الشيخان (البخارى ومسلم) على حديث صار له حكم المتواتر، صرح بذلك الحافظ بن الصلاح والحافظ العراقى وابن دقيق العيد وابن حجر والعينى والسيوطى والعسقلانى وغيرهم. وفى نظرنا أن هذا تعسف وغلو تأباه طبيعة تصنيف الحديث .

الباب الثانى

السُنة فى الفقه الجديد

قدم المؤلف للباب بمقدمة موجزة لينتهى إلى أن الدعوى التقليدية فى التمسك بالسُّنة كما أوردها المحدثون والدعوى التى تستبعد السُّنة وتكتفى بالقرآن مرفوضتان .

إن تحقيقات المحدثين السابقين وما وضعوه من أصول لا يكفى أبدًا ، وإن تمحيصنا قد يستبعد ما بين الربع والنصف مما بين أيدينا من أحاديث بما فى ذلك الصحاح .

وفى مقابل هذا ، فنحن أيضًا لا نسيغ فكرة استبعاد الأحاديث والاكتفاء بالسُّنة الفعلية والعملية ، لأن ذلك لن يحل المشكلة فحتى فى الصلاة التى يعتبرونها نموذجا لمرجعية بالسُّنة الفعلية ، فإن الصحابة لم يسمعوا من الرسول ما يقول فى ركوعه وسجوده وتشهده . وإنما علموا ذلك من بالسُّنة القولية ومما قاله الرسول ونقله الصحابة بطريقة العنعنة أو حدثنا .

فضلاً عن أن الأحاديث التى رواها المحدثون وإن تضمنت مئات أو ألوف الأحاديث المنكرة ، فإنها أيضًا تضمنت مئات أو ألوف الأحاديث الرائعة التى تنم عن أن صاحبها هو الرسول ولا يوجد مبرر لاستبعادها ولا يستطيع مسلم أن يجرى يده عليها بمحو ، أو يقف أمامها موقف التجاهل ، فضلاً عن أنها ليست وقفًا على المسلمين . فهى جزء من التراث الحضارى للإنسانية جمعاء .

الفصل الخامس: السُنة فى القرآن الكريم

تحت العنوان الفرعى . . الله والرسول يلفت الكاتب الانتباه إلى الآيات العديدة فى القرآن الكريم التى تأمر بطاعة الرسول، بل وتربط ما بين طاعة الرسول وطاعة الله، ولا جدال أن لهذه الآيات معناها العميق خاصة عندما يصدر من دين التوحيد.

وقد استلهم المؤلف هذه الآيات ليبدع فكرة «الدوائر الثلاث للسنة: وهى السنة الحياتية، والسنة العبادية، والسنة القيادية» وهذه الدوائر الثلاث كانت تملأ وجود المسلمين وتغطى قضاياهم كأفراد يتعاملون بعضهم مع بعض وكعباد الله. وكأعضاء فى جماعة تدار طبقًا لتوجيهات قرآنية يطبقها الرسول، وبهذه الطريقة انتفت المشاكل طوال الحقبة النبوية.

ولم يفرق المسلمون بين هذه السنة وتلك. لأن القرآن الكريم تحدث عن كل هذه المجالات دون تفريق وقام الرسول بتطبيق ما جاء فى القرآن عنها.

شاهد المسلمون هذا بعيونهم، ورأوه عملا ومسلكا وتصرفا وقرارات كما رأوه صلاة وحجا وزكاة وعبادات.

وكان الإسلام بالنسبة إليهم منهج حياة، ودعوة تحرير، ونقلة من الظلمات إلى النور ومن السفاهة إلى الرشد ومن الانسياق وراء الشهوات إلى الالتزام بآداب وقيم موضوعية نبيلة.

وعقب الفصل على ما ذهب إليه الفقهاء عندما قالوا: إن فعل الرسول ما لم يقترن به أمر مثل: «صلوا كما رأيتمونى أصلى» أو: «خذوا عنى مناسككم» فإنه لا يفيد الوجوب بأن هذا ينطبق على قربات الرسول التى كان يمارسها بصفته النبوية من صلوات طويلة، ودعوات مستمرة . . . إلخ.

ولكن إذا تعلق الأمر بخلائق الرسول من وفاء وكرم وصدق وإخلاص وشجاعة فهل الرسول فى حاجة لأن يقول لهم افعلوا كما أفعل؟ ولو قال ففيم إذن تكون الأسوة التى تنبعث من النفس؟ إن الرسول لا يمكن أن يقول لهم افعلوا كما أفعل

ولا هم بقادرين على أن يفعلوا ما فعل . ولكن لهم أن يقتبسوا من أعماله ما يطيقون كل حسب قدرته ، ولا حسيب عليه إلا نفسه ، فهذه هى «السُّنة» هى السيرة وهى كما قدمنا أصدق معانى السنة .

والقضية بعد هذا ليست الوجوب الفقهى الذى قد يستلزم وازع السلطان وتطبيق عقوبات لأن الوجوب فى كل الأديان - بما فى ذلك الإسلام - يعتمد بالدرجة الأولى على الإيمان ، فتبعا لإيمان كل واحد ودرجة استيعابه وفهمه تكون درجة الوجوب عنده .

وتحت العنوان الفرعى «السُّنة كدستور للقيادة» أوضح المؤلف الأهمية القصوى للسُّنة السياسية وما وضعه الله تعالى للرسول من قواعد ومبادئ فى هذا المجال ، وأن ما ذهب إليه الفقهاء من أنها لا تعد تشريعا كان له أثر فى فساد الحكم وتغلب الملك العضوض .

ويلحظ المؤلف أن كلمة الرسول «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها» أرست سيادة القانون واستأصلت شأفة المحسوبية طوال الخلافة الراشدة . وكان يمكن أن نستمر لو لحظت واعتبرت سنة مقدسة .

وفى أحد كانت الهزيمة الأولى للمسلمين لأن الرماة خالفوا أوامر الرسول المشددة بعدم تركهم لمكانهم . . ولكنهم عندما بدت بوادى النصر تركوا مكانهم ليشتركوا فى المغانم ، ولمح خالد بن الوليد قائد المشركين ذلك فاقتحم مكانهم الخالى ، وكانت النتيجة الهزيمة .

وبعد ذلك بمائة سنة تقريبًا جاءت الهزيمة الثانية التى أوقفت المد الإسلامى فى أوروبا هزيمة «بلاط الشهداء» . أو بواتيه سنة ١١٤ هـ ، ٧٣٢م للسبب نفسه ؛ إذ غادر قسم كبير من الجنود البربر مواقعهم عندما سمعوا بأن الإفرنج قد احتازوا الغنائم الكثيرة التى كانوا قد حصلوا عليها من انتصارات سابقة فحدثت الهزيمة .

ومنذ أن اختلف عثمان عن أبى بكر وعمر فى تحديد مرتب الحاكم وسلطته فى

توزيع الأموال وقد تكررت القصة من عهد معاوية حتى ما يحدث اليوم فى دول النفط إذ أصبحت المالية العامة هى والمالية الخاصة شيئًا واحدًا، وأصبح ملوك هذه الدول هم أغنى أغنياء العالم بدءًا من السلطان «بلقية» حتى شيوخ الخليج والسعودية.

أريد أن أقول: إنه لو كانت مواقف الرسول السياسية والمالية «للسُّنة» مقررة ومؤكدة يدمجها علماء الحديث والفقه فيما يدمجون ويدرسونها فيما يدرسون.. ويعد إخلال القادة بها مخالفة جسيمة لكان من المحتمل أن لا تتفشى أو تتضخم هذه الظواهر السيئة كما تفشت وتضخمت فى المجتمع الإسلامى حتى أصبحت على شناعتها الأمر المقرر.

وعاد المؤلف مرة أخرى إلى قضية الإمامة فى الفقه الإسلامي وكيف تميَّعت ما بين تفريط السُّنة، وإفراط الشيعة بين أن تكون من فروع الفقه السُّنى أو أن تكون «لؤلؤة» العقيدة الشيعية.

والحق أن الإمامة - وإن شئت قلت الخلافة أو الحكم - ليست من الفروع، كما أنها ليست من لب العقيدة. ولكنها واسطة العقد فى الشريعة وأهم ما فيها. إذ كيف تعنى الشريعة بسارق أو زان وتتجاهل الحاكم الذى يضع السياسات ويحكم بين الناس ويشرف على تطبيق الشريعة؟

الفصل السادس: الرسول والبلاغ المبين

يؤمن المؤلف أن الله تعالى أوكل إلى الرسول مهمة البلاغ، وبيان هذا البلاغ، وأثبت هذا وأوجبته آيات عديدة صريحة.

ولكنه يتساءل لماذا وجب أن يكون هناك بيان بجانب البلاغ؟

الرد الفقهى التقليدى هو أن فى القرآن مجملاً يحتاج إلى بيان.. ووجود المجمل أمر واضح لكل من يتصفح القرآن، ولكن بعض الفقهاء - على وجه التعيين داود الظاهرى - أنكر وجوده فى القرآن على أساس «إنه إذا لم يرد منه الإفهام فهو

عبث غير جائز على الله، وإن أريد به الإفهام فإن لم يقترن به ما يوجب الإفهام كان ذلك تكليفًا بالمحال، وإن اقترن ببيانه ما يوجب الإفهام كان ذلك تطويلاً بلا فائدة، فالتنصيص عليه أسهل وأدخل فى الفصاحة من ذكره باللفظ المجمل ثم بيان المجمل».

وهذا كلام منطقى رائق لا يمكن المشادة فيه إذا كانت القضية قضية منطق صورى، ولم يجد الإمام الرازى ما يرد عليه سوى «إن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد»!

والرد الحقيقى أن القرآن الكريم لا يحكمه المنطق الصورى والشكلى والرياضى. فلهذا المنطق حدوده وقصوره، والقرآن أعظم من ذلك، وهناك أبعاد واعتبارات سنلم ببعضها أوجبت وجود المجمل.

فمن ذلك مثلاً: أن أسلوب القرآن قد يؤثر الإجمال على البيان. المجاز على الحقيقة. وقد يتبع نسقًا فى التقديم والتأخير ونحت صياغة الكلمة بما يحقق التواؤم والنظم الموسيقى، لأن القرآن يريد للبلاغ أن يصل إلى القلب. وأن يلمس الأوتار الوجدانية فإذا كان ذلك يتطلب الإجمال، أو المجاز . . . إلخ . . فإن القرآن يأخذ به. وقد يرى القرآن أن النص عدد، والتحديد كيف يميع الصياغة، ويذهب بفنيّة التصوير ويهبط بدرجة النفاذ إلى القلب، فلا يلجأ إليه وهذا مبرر وجيه للجوء إلى المجمل.

ولكنه مع هذا لا يكفى . .

ذلك أن القرآن ما كان ليعجز عن أن يجمع بين البلاغة والتفصيل وقد حدد لنا بأسلوب سائغ يتسق مع مستواه الفنى تحديداً دقيقًا شروط كتابة الدَّين فى أطول آية من آيات القرآن، ولم يكن ليعجز عن أن يحدد لنا عدد الصلوات وكيفية ونسب الزكاة وطريقة دفعها وشعائر الحج وطقوسه ومتى تؤدى . . . إلخ؟

وكيف يعجز وهو من لدن الله القدير على كل شىء؟

لا بد إذن من حكمة توخاها القرآن من عدم ذكر التفاصيل. والحكمة التى تبدو

لنا هى أن القرآن لم يرد أن يربط الكليات الملزمة، والباقية أبدًا من صلاة وزكاة أو صيام أو حج أو شورى . . . إلخ . . بصورة محددة يمكن أن تكون قيدًا على هذه الثوابت، أو عنتًا، أو تحدث عجزًا عن التلاؤم مع الأوضاع المتغيرة . . . إلخ .

والله تعالى يعلم أن ستأتى أجيال وأجيال وأن سيؤمن بالإسلام شعوب من أقصى الأرض، وأن قد يأتى يوم يدرس فيه الإسلام كما يدرس الثوب، ولا يبقى إلا رجل عجوز أو امرأة فانية يقولون كان قبلنا قوم يقولون لا إله إلا الله فنحن نقولها، ولا يعلمون صلاة ولا زكاة ومع هذا تشفع لهم هذه الكلمة وحدها فى النجاة من النار(١) .

فى الوقت نفسه ما كان يمكن أن تترك التفاصيل لاجتهاد الأفراد أو توضع تحت هوى النفوس . وكان لا بد من ضابط لها يضبطها دون أن يكون بمستوى الإلزام القرآنى . وإلا لأوردها القرآن نفسه .

من هنا جاءت وظيفة البيان، ومن المحتمل أن الأوائل لم يفطنوا إلى الحكمة فيه لأن البيان النبوى جاء مصاحبًا للبلاغ القرآنى فى مكانه وزمانه، فكانت الحكمة خافية . وإنما تظهر الحكمة عندما يتطاول الأمد . أو تتغير الظروف أو يتم التطبيق فى بلاد أخرى . فقد كان من الطبيعى أن تكون الزكاة وعتق الرقاب . . . إلخ . . بالنياق والجمال أو الحبوب الموجودة فى جزيرة العرب .

---

(١) الإشارة إلى حديث لحذيفة بن اليمان عن الرسول أنه قال : «يدرس الإسلام كما يدرس وشى الثوب حتى لا يُدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة وتبقى طوائف من الناس الشيخ الكبير والعجوز يقولون : أدركنا آباءنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها، فقال صلة بن زفر : ما تغنى عنهم لا إله إلا الله وهم لا يدرون ما صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة، فأعرض عنه حذيفة ثم رددها عليه ثلاثا كل مرة يعرض عنه ثم أقبل عليه فى الثالثة فقال له : يا صلة . . تنجيهم من النار قالها ثلاثا . قال الحاكم سنده صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه . . قلت : وأقره الذهبى ويؤيده ما ثبت عن مسلم من حديث عثمان قال : قال رسول الله : من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة . كتاب هداية المقتفى فى شرح وترتيب مسند الحصفكى للشيخ أحمد عبد الرحمن البنا ـ مخطوط لم ينشر ص ١ وأخرجه ابن ماجة فى الفتن .

أقول : ما أشبه هؤلاء بأحفاد المسلمين المهاجرين فى أوروبا وأمريكا الذين لا يعلمون من الإسلام إلا لا إله إلا الله . فهم يقولونها .

ولهذا لم تبين الثوابت القرآنية المحددة فى البلاغ فى مضامينها «الزكاة» ونرى البيان لهذه الزكاة. فيما يحدده الرسول من نسبة فى الإبل أو الحبوب مما كان مفهومًا وموجودًا لدى العرب(١).

الوحى السُّــنى

نحن نؤمن أن الرسول فى قيامه بالبيان العملى كان يصدر عن نفس صنعها الله على عينه ووفقها وعصمها. وإنه فى بيانه الشفوى كان يصدر عن وحى، وليس عن رأى خاص، أو اجتهاد فردى.

وليس سندنا فى هذا الآية التى لا يمل المحدثون من تكرارها، واتخاذها سندًا: آية ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ** ﴾(٢) (النجم آية: ٣، ٤) لأننا نؤمن أن المقصود بالآية هو القرآن الكريم. وهذا لا ينفى أن الرسول لا ينطق عن هوى، ولكنه لا يعنى أن يكون كل ما ينطق به «وحيا يوحى» فالرسول كان يقود الجيوش، ويفصل فى القضايا، كما كان يمارس حياته كزوج وإنسان يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق ويؤدى هذه الأدوار باجتهاد يتوخى فيه الخير والمصلحة لا الغرض والهوى. ولكنه قد لا يهتدى إلى الرأى الأمثل، كما حدث عندما اختار منزله فى موقعة بدر ولما كشف له الحباب بن المنذر ذلك فتركه وأخذ بما ارتآه الحباب، أو عندما أراد مصالحة اليهود عندما اشتد الأمر بالمسلمين يوم الأحزاب. ورفض الأنصار ذلك ـ فرجع عن مصالحتهم.

---

(١) وقد فاتت هذه الحكمة على فقهاء السعودية الذين يفتون حتى اليوم بأن صدقة الفطر لا بد وأن تكون صاعًا من تمر أو شعير... إلخ.. ولا تغنى عنها النقود، بحجة أن النقود كانت موجودة وقت الرسول ولم يأخذ بها.

(٢) قال الشيخ علي حسب الله فى كتابه أصول «التشريع الإسلامى»: فأما قوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ** ﴾ (النجم آية: ٣، ٤). فمع الاعتراف بأنه ﷺ لا ينقاد إلى هواه فى قول أو عمل لمكانه من الوحى. ينبغى حمل الكلام فى الآية الأولى مع غيره، لأنها لو كانت عامة لكان كل كلامه وحيا لا يحتمل الخطأ، وقد شهد القرآن بغير هذا حين عاتبه على أخطاء وقع فيها (ص ٩٩).

ولكن الأمر يختلف بالنسبة للبيان. فمعنى البيان أن يفصل مجملاً أو يوضح غامضًا أو يخصص عامًا . . وهذا فى صميم الرسالة التى كلف بها . ومن غير الجائز أن يتحكم أى إنسان بإرادته الخاصة فى تفسير وتأويل وتبيين النصوص القرآنية ، وما يتضمن هذا من تخصيص عام ، أو تبيين غامض أو تفصيل مجمل - حتى لو كان رسولاً نبيًا - لأن من بداءة الإسلام أن الله وحده هو الشارع ، وأن أى مشاركة له فى هذا هى نوع من الشرك .

من هنا فنحن نقطع بأن الرسول عندما قال بعد أن نزلت سورة الأعلى ﴿ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى** ﴾ (الأعلى : ١) «اجعلوها فى سجودكم» فإنه لم يقلها تلقائيًا أو عن اجتهاد بل كان يستلهم وحيًا ، وعلى هذا يمكن حمل الأحاديث التى جاءت عن أن الرسول «أوتى القرآن ومثله معه» .

ولكن هذا الوحى يختلف عن الوحى القرآنى . . وفى نظرنا أن هذا الاختلاف أمر قائم شكلاً وموضوعًا وقائم بحكم الواقع وبحكم الواجب . ولو لم يختلف عن الوحى القرآنى لما كان هناك مبرر له ، ولأغنى عنه الوحى القرآنى . أما التفرقة التى يدعيها المحدثون والفقهاء عن أن هذا وحى لا يتلى فهى واضحة الركاكة والافتعال وهى تفرقة غير دقيقة . فالقرآن بالإضافة إلى أنه وحى فإنه معجزة الإسلام ، ولا يجوز مقارنة أى نص آخر به ، وقد تمثى الإعجاز فى ألفاظه ، ومعانيه وقيمه وإيحاءاته . بحيث تتفاعل مع النفس وتبدد ظلامها وشكوكها وتخلقها خلقا جديدًا ، وتحتفظ بهذه الصفة أبد الدهر . وكل يوم يستكشف المفكرون جانبًا جديدًا منها .

إن لدينا أوصافًا دقيقة لكيفية نزول الوحى القرآنى على الرسول ونعلم منها وجود جبريل وتلقينه الرسول وما اقترن به ذلك من ثقل حتى لتنوء الناقة وتكاد تبرك . وقد يسمع الرسول مثل صلصلة الجرس أو دوى النحل ، وقد يتفصّد عرقًا فى الليلة الشاتية ويتمخض هذا كله عن آيات قرآنية .

ولكننا لا نقرأ عن وصف كهذا بالنسبة للوحى السُّنى - وحى البيان - وإنما نقرأ تعبيرات للرسول تنم عن وحى ولكن ليس بالوحى الذى كان جبريل ينزل عليه

بالقرآن، ولكن يلهمه الرسول. فنعرف عدداً من الأحاديث تبدأ بكلمة «أمرت» أو «نفث فى روعى» مثل:

* إن روح القدس نفث فى روعى أن لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها. فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب.

* أتانى آت من ربى فقال صل فى هذا الوادى المبارك وقل عمرة فى حجة.

* أمرت بأن أسجد على سبعة أعظم.

* أمرت بقرية تأكل القرى يقولون يثرب وهى المدينة تنفى الناس كما ينفى الكير خبث الحديد.

* أمرت بيوم الأضحى عيداً جعله الله لهذه الأمة.

* أتانى جبريل فأمرنى أن أضع هذه الآية ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ** ﴾ هذا الموضوع من هذه السورة. آية ٩٠ من (سورة النحل).

* وروى ابن عباس قال: لما نزلت آخر آية عن النبى ﷺ وهى قوله: ﴿ **واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون** ﴾ قال جبريل: ضعها على رأس ثمانين ومائتى آية من سورة البقرة.

دلالة رفض تدوين السُّنة.

فى السُّنة التى جاء بها «الوحى السُّنى» قضية على أعظم جانب من الأهمية والخطورة والدلالة اشتجرت فيها الأقلام دون أن يصل البحث فيها إلى المغزى منها هى نهى الرسول عن تدوين السُّنة. وقد عالجناها ببعض التوسع فى كتابنا «الأصلان العظيمان» وأوردنا ما قاله مؤلف «الحديث والمحدثون» الذى يمثل الاتجاه التقليدى، وما قاله السيد رشيد رضا[١]. وغلبنا أن يكون آخر الأمرين من الرسول هو النهى، وإن كل ما يحتجون به من إذن الرسول لشخص (أبى شاه) فى كتابة إحدى خطبه،

(١) الأصلان العظيمان «الكتاب والسُّنة» للمؤلف من ص ٢٦٨ إلى ص ٢٧٥.

أو لعبد الله بن عمرو بن العاص هو ما يستدل به على أن النهى كان عامًا ، والإذن كان استثناء ، كما لا يجدى شيئًا ما يوردونه من كتابة على بن أبى طالب لصفحة فى قراب سيفه «ثلاثة أحاديث» .

وشرح المؤلف هذه النقطة بما لا يدع زيادة لمستزيد واستشهد فى ذلك بأقوال من شيوخ الأزهر ودعاة السُّنة . لينتهى إلى المقدمات الآتية :

١ ـ نهى الرسول عن كتابة حديثه ، والتصريح كان استثناء .

٢ ـ نهى الخلفاء الأربعة الوفود الذاهبة إلى الأمصار عن رواية الحديث .

٣ ـ تحريق أبى بكر لما لديه من حديث .

٤ ـ رفض عمر بن الخطاب الصريح كتابة السُّنن «حتى لا يلبس شيئًا بكتاب الله» .

٥ ـ توجيه عثمان المسلمين إلى الاقتصار فى الأحاديث على ما كان معروفًا أيام أبى بكر وعمر .

٦ ـ تنديد على بن أبى طالب بالذين يخوضون فى الأحاديث ودعوتهم للاقتصار على القرآن .

٧ ـ رفض الصحابة الذين رووا أحاديث أن تكتب هذه الأحاديث حتى «لا تصير مصاحف» وإن أجازوا لمن سمعها أن يرويها .

٨ ـ أهم من هذا كله أن السُّنة لم تدون عمليا إلا على رأس السنة الأولى بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز .

إن لهذا كله دلالة كبيرة تترابط مع الحقائق الرئيسية التى أبرزناها فى هذه الفقرة وتتكامل معها .

وهذه الدلالة هى :

أولا : اقتصار القرآن الكريم على المجمل والكليات دون ذكر التفاصيل ، وأن هذا لا يمكن أن يكون عجزًا أو سهوًا أونسيانًا ﴿ **وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا** ﴾

(مريم آية : ٦٤)، وإنما له حكمة هى أن لا يكون التأبيد القرآنى للتفاصيل ولكن للكليات وحدها .

ثانيًا : إيكال القرآن تبيان هذه التفاصيل إلى الرسول عن طريق الوحى السُّنى لأنه من غير المتصور أن لا تحدد، وفى الوقت نفسه أغفل القرآن تحديدها .

ثالثًا : قيام الرسول بهذا البيان وتحديد التفاصيل عن طريق الوحى السنى الذى هو أقل من الوحى القرآنى ولو كان فى مثل قوة الوحى القرآنى لافترض أن يأتى به القرآن نفسه .

رابعًا : نهى الرسول عن كتابة حديثه ورفض الخلفاء الراشدين . . والصحابة الكتابة .

الدلالة الوحيدة التى تستخلص من هذه الواقعة أن الجميع : الرسول، والخلفاء الراشدين والصحابة أرادوا عدم تأبيد ما جاءت به السنن من أحكام رغم التزام جيل الرسول والأجيال بعده بها ما دامت لا تمثل عنتا، أو حرجا، فإذا حدث هذا، أو جاءت أجيال بعوامل جديدة لم تكن معهودة لجيل الرسول، ففى هذه الحالات يجتهد للتوصل إلى حلول تتفق مع الثوابت القرآنية حتى وإن خالفت الأحكام السنية التى جاء بها وحى أقل من القرآن وفى الوقت نفسه، نهى الرسول عن تأبيدها بالتسجيل .

وليس أدل على موضوعية المؤلف من أنه مع هذا الموقف الذى يظن أنه حاف على الموقف التقليدى، أنه فى قضية «تشريع أو لا تشريع» خالف الفقهاء والمحدثين فى الأخذ بما وضعه الرسول من مبادئ وأسس فى قيادة الأمة والمجتمع . فأوجب الأخذ بها على حين أن الفقهاء ـ قدامى ومحدثين ـ يرون أنها ليست تشريعا .

الفصل السابع: العرض على القرآن الكريم

أشار الفصل إلى ما جاء فى فصل «من التشدد إلى الترخص» عن الطابع الذاتى الذى أخذته فنون السنة رواية ودراية نتيجة لأنها قامت على الاجتهاد الفردى الذى

لا بد وأن يتفاوت تفاوتًا كبيرًا ما بين الأفراد تبعًا لدرجة الذكاء والاجتهاد والقدرة على التحصيل والمعرفة فضلاً عن المزاج الذى يؤثر على الناس والأوضاع الاقتصادية والسياسية التى تتحكم فيهم، وأورد العديد من الأحاديث التى يصححها بعض الرواة، بينما يرفضها رواة آخرون مما يوضح أن المعايير التى وضعها المحدثون لم تنجح تمامًا فى حسم شأفة الاختلاف، أو وضع المعايير الموضوعية التى يحتكم إليها.

ولكن المؤلف مع هذا لم يرفض كبعض الكتاب الإسلاميين أحاديث بناء على أسباب لا تبرر هذا الرفض ولا تخلو من الذاتية. وضرب الفصل المثل برفض حديث «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار . . . إلخ . . وحديث «من رأى منكم منكرًا» ومثل حديث «غسل اليد عند اليقظة لأنه لا يعلم أين باتت يده» وحديث «إنا والله لا نولى هذا العمل أحدًا سأله أو حرص عليه» فهذه الأحاديث لها ما يبررها، واستبعاد بعض الكتاب لها هو مما يوضح الحاجة إلى منهج موضوعى.

وليس هناك من منهج يماثل القرآن الكريم، ولا يمكن لأحد أن يعترض على هذه الفكرة بما فى ذلك المحدثون أنفسهم . .

وقال الشيخ السباعى فى تعليقه على حديث: «إن الحديث سيفشو عنى فما أتاكم يوافق القرآن فهو منى، وما أتاكم يخالف القرآن فليس منى». قال « . . هذا ما قاله العلماء فى هذا الحديث من جهة سنده ومتنه على أنه لو صح لما كان فيه دليل للمخالفين فيما ذهبوا إليه؛ فإن الحديث ينفى عن رسول الله ما خالف القرآن ويلزمنا بكل ما وافق القرآن وهذا ما يقوله العلماء قاطبة من أن السُّنة الصحيحة ولو أثبتت أحكامًا جديدة لا تخالف كتاب الله فى شىء، فإذا جاء فى بعض الحديث ما يخالف أحكام القرآن فهى مزورة باتفاق، وقد قال ابن حزم: ليس فى الحديث الذى يصح شىء يخالف القرآن.

إذن ليس هناك غضاضة فى الاحتكام إلى كتاب الله. وفى الحق أنه المعيار الوحيد الذى ليس فحسب يمكن الالتجاء إليه. بل هو الوحيد الذى يهدينا سواء السبيل.

والقضية التى تحتاج إلى تفصيل ليست قضية العرض على القرآن الذى تحكم به البداهة والأصول والذى أمر به الرسول والخلفاء الراشدون. واعترف به معظم العلماء والفقهاء رغم مماحكة بعض المحدثين، ولكن القضية هى أن أحدًا لم يحاول أن يطبق هذا المبدأ تطبيقًا عمليا ومنهجيًا، ولعل البعض فكر فى هذا ثم وجد أن تطبيقه سيقضى عليه باستبعاد العديد من الأحاديث وأن هذا سيفتح عليه أبوابا من الاتهام لا قبل له بردها فآثر السلامة واكتفى بتقرير المبدأ دون محاولة تطبيقه.

والمخالفة أو الاتفاق مع القرآن تظهر إما بالمقارنة بنصوص الآيات أو بالمقارنة بمفهوم الآيات فى إجمالها والقيم والمثل التى هى روح الإسلام، كالحرص على العدل. والحرية فى العقيدة، والتنديد بالظلم والطغيان والأمر بالإنفاق والوفاء بالعهود... إلخ.

وقد تتملك الدهشة بعض الناس عندما نرى أن إعمال هذا المعيار سيجعلنا نستبعد عددًا كبيرًا من الأحاديث المتداولة. لهؤلاء نقول ما قاله عبد الله بن عباس: «كنا نحدث عن رسول الله ﷺ إذ لم يكذب عليه فلما ركب الناس الصعب والذلول تركنا الحديث عنه» وما أمر به عثمان بن عفان من عدم التحديث بحديث لم يسمع به وقت الشيخين، وما قاله الشيخ ظفر أحمد العثمانى مؤلف «قواعد فى علم الحديث» كل حديث لم يعرف فى زمن الخلفاء الأربعة، بل لم يعرف فى زمن الشيخين بل بحث عنه المتآخرون وفتشوا عنه بالارتحال إلى بلاد بعيدة وأرض شاسعة ولم يكن له أثر فى أهل الحجاز ولا أهل المدينة ولا أهل العراقين فلا حجة فيه».

وعرض الأحاديث على القرآن سيؤدى بنا إلى:

١ ـ التوقف أمام الأحاديث التى جاءت عن المغيبات بدءًا من الموت حتى يوم القيامة والجنة والنار فهذه هى ما استأثر الله تعالى بعلمها. وحتى لو كشف عنها للرسول. فليس لكى يقولها الناس لأنها لن تعد غيبا وقد قالت السيدة عائشة ـ رضى الله عنها ـ «من زعم أن محمدًا يعلم ما فى غد فقد أعظم الفرية

على الله» وتحدث القرآن مراراً وتكراراً عن الساعة ووضح للرسول ماذا يقول عنها.

٢ ـ نحن نتوقف أمام كل الأحاديث التى جاءت بتفسير المبهمات فى القرآن، وكل ما جاء عن نسخ فى القرآن أو وجود آيات أو سور ليست فى المصحف. كما نتوقف عن الأحاديث التى جاءت عن أسباب النزول.

وتوقفنا هو لسبب موضوعى وآخر شكلى، أما الموضوعى: فهو أن الله تعالى أراد لهذه المبهمات أن تظل مبهمة ولو أراد العلم بها لذكره. ولكن ذكر هذه المبهمات يخالف أصلا قرآنيا هو الاقتصار على الكليات، والتركيز على المغزى وليس السرد القصصى، والتفاصيل بالإضافة إلى أن تمييعها للأسلوب، وتشتيتها للاهتمام يكون على حساب المغزى، وتثير قضية الإثبات التاريخى المعقدة التى قلما يتوصل إليها.

أما السبب الشكلى: فهو أن هذه الأحاديث تُحكم روايات معظمها ركيك وسقيم ومشبوه ويناقض بعضها بعضًا فى التنزيل الحكيم قطعى الثبوت. ولا يمكن لمثلها أن تتصدى لمثله. فهى مرفوضة شكلاً وموضوعًا.

وأى واحد يقرأ القرآن ثم ينظر فى هذه الروايات فكأنما انحط من حالق أو خر من السماوات المفتوحة المشرقة إلى الأزقة المظلمة المهلكة.

٣ ـ ونحن نتوقف أمام أحاديث تخالف الأصول القرآنية ـ بوجه خاص العدل ـ وما جاء به القرآن من تحديد المسئولية الفردية، وأنه لا تزر وازرة وزر أخرى.

٤ ـ نحن نتوقف أمام الكثير من الأحاديث التى جاءت عن المرأة بدءاً من خلقها من ضلع أعوج حتى حجابها حتى لا تظهر إلا عينا واحدة. كما نطوى كل الأحاديث التى جاءت عن الزواج والطلاق وأحكام الرقيق وأحاديث الفىء والغنائم باعتبارها خاصًا بمرحلة معينة انتهت وطويت. ويجب أن تعالج اليوم فى ضوء الثوابت القرآنية.

٥ ـ كذلك نحن نستبعد الأحاديث المتكررة عن معجزات الرسول من شق الصدر أو

حنين الجذع . . . إلخ . . لأنها تخالف القاعدة المحورية فى الإسلام وهى : أن معجزة الإسلام هى القرآن وأنه لم يحدث أن حمل الرسول أحدًا على الإيمان نتيجة لمعجزة جلاها وإنما حملهم على الإيمان بما كان يتلو من قرآن .

وذكر هذه المعجزات يوهن من أثر القرآن ، ومن حقيقة أن الإسلام عندما جعل معجزته كتابا كان يؤذن بعهد العقل والفكر والكلمة ، وينهى عهد المعجزات والإذعان والخرافة .

ونصوص القرآن صريحة فى نفى كل معجزة سوى القرآن[1] .

٦ ـ ونحن نتوقف أمام كل الأحاديث التى تكفل ميزة خاصة لأشخاص أو أماكن أو قبائل . . . إلخ . . لأنها تخالف قاعدة رئيسية من قواعد الإسلام هى أن الميزة إنما تكون بالعمل والتقوى وليست بالأحساب أو الأنساب . . وأن الله تعالى اصطفى بنى إسرائيل ، ولكنهم لما لم يقوموا برسالتهم غضب عليهم وأنزلهم أسفل سافلين مما يوضح أن الحظوة عند الله إنما تكون بالعمل ، كما أن هذه الأحاديث تخالف أحاديث عديدة تنفى أن يكون للقربى أثر «يا صفية يا فاطمة اعملى فإنى لا أغنى عنك من الله شيئًا» .

وطبقًا لهذه فإن الأحاديث عن فضائل قريش ، بما فيها «الأئمة من قريش» أو غيرها من قبائل العرب أو الفرس أو الترك . . . إلخ . . وكذلك الأحاديث عن فضل مدن أو أماكن معينة باستثناء مكة لوجود البيت العتيق بها ، والمدينة لوجود مثوى الرسول بها والمسجد الأقصى ﴿ **الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ** ﴾ (الإسراء آية : ١) .

---

(١) يذكرون من معجزات الرسول انشقاق القمر ، وحبس الشمس ، ورد الشمس بعد غروبها ، ورؤيته الرحمة والسكينة ، ورؤيته الحمى وسماع كلامها ، ورؤيته الفتن ، والدنيا وسماع كلامها . ورؤيته الجمعة ، والساعة وتجلى ملكوت السموات والأرض وإطلاعه على أحوال البرزخ والجنة والنار وأحوال يوم القيامة وإحياء الموتى والأرض وسماع كلامهم وإبراء الأعمى ومن فقئت عينه . وقد قدَّرت طائفة من علماء الأخبار معجزات الرسول غير القرآن بألفين ، وقدرها غيرهم بثلاثة آلاف (انظر فتح البارى ج٦ ص ٣٧٦) .

٧ ـ الأحاديث التى تخالف الآيات العديدة فى القرآن الكريم عن حرية الاعتقاد.

٨ ـ هناك أحاديث جاءت بما لم يأت به القرآن، نحن نحكم عليها فى ضوء القرآن فما لا يخالف القرآن يقبل وما يخالفه يستبعد. فتحريم زواج المرأة على عمتها وخالتها. وتحريم لحم الحمر الأهلية أمور لا نرى مانعا فيها، ونجد فيها قياسًا سليمًا.

وهناك أحاديث مثل المسح على الخفين فنحن نتقبلها كرخصة من حق الرسول تقريرها لأنه ﴿ **رحمة للعالمين** ﴾ و ﴿ **عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ** ﴾ (التوبة آية: ١٢٨) وأنه ﴿ **لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الأَمْرِ لَعَنِتُّمْ** ﴾ (الحجرات آية: ٧) وهى تتفق مع مبدأ التيسير، وهو أصل إسلامى جاء به القرآن والرسول فنحن نتقبل شاكرين هذه الرخصة، ونرى أنها من صلاحية الرسول أما غسل الأقدام فى الوضوء فنحن نرى له حكمة لا تخفى، وإن كنا نجيز إعمال الآية[1]، أى المسح.

ولكننا نتوقف عند حديث الرجم لأنه يخالف النصوص القرآنية التى جاءت عن الزنا، ولأنه يمثل عقوبة أقسى مما جاء به القرآن. وللرسول أن يسن ما فيه تخفيف ورحمة. بحكم ما سمح به القرآن له وأشرنا إليه. ولكن لا يجوز أن يسن حكمًا أقسى مما جاءت به الآيات ﴿ **وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ** ﴾ (ق آية: ٤٥).

ويبدو أن الرسول طبق ما جاء فى التوراة خاصة وأن التطبيق الأول للحد إنما كان على يهوديين. ويعد هذا العمل من اجتهاد الرسول أما الذى ينسبه إلى وحى فيغلب أن يكون موضوعًا.

٩ ـ نحن نتوقف أمام كل الأحاديث التى تنذر بعقاب رهيب على أخطاء طفيفة، وتعد بنعيم مقيم لكل من يتلو أورادًا أو يصلى نوافل.

١٠ ـ الأحاديث التى جاءت عن الأكل والشرب واللبس والزى والركوب وما إلى

---

(١) نحن نرى أن الآية ٦ من سورة المائدة تقتضى كسر «أرجلكم» عطفا على «برءوسكم» وأن هذا هو ما يحكم به السياق.

ذلك من شئون الحياة الدنيا لا تعد ملزمة فى كل شىء وإنما هى أخبار عن واقع الحياة اليومية فى جزيرة العرب فى القرن الأول للهجرة، وتؤخذ كجزء من التاريخ .

١١ ـ نحن نؤمن أن الأحاديث التى تنص على طاعة الحاكم، «وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك» . والصلاة خلف كل بر وفاجر موضوعة .

١٢ ـ نحن نستبعد حديثين عن الميراث نسخا ما جاء فى القرآن وقد شرح هذا الموضوع باحث عنى به بوجه خاص فقال :

أسند إلى النبى ﷺ حديثان نسخ بهما جانبًا كبيرًا من أحكام الإرث التى جاءت فى القرآن هما :

الحديث الأول : عن عبدالله بن عباس عن النبى ﷺ أنه قال : (ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأولى رجل ذكر) .

ويُقصد بأهل الفرائض هم الورثة الذين حددت الشريعة ميراثهم بسهام مقدرة من التركة، ومعنى الحديث إعطاء هؤلاء الورثة فروضهم أولاً، وإعطاء ما بقى منها إلى أقرب رجل إلى الميت من جهة الأب، وهم العصبات الذكور الذين كانوا يرثون لوحدهم فى الجاهلية، وحرمان من هم فى درجتهم من نساء وذوى أرحام من الميراث معهم .

الحديث الثانى : الذى نسخ أحكام القرآن هو الحديث الذى رواه الترمذى وابن ماجة عن النبى ﷺ أنه قال : (اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة) .

هذا الحديث يجعل الأخت إذا اجتمعت مع البنت، ولم يكن معها أخ، كالأخ العصبى فى الميراث . ترث مثله ما بقى من فرض البنات، وتحجب عن الميراث مثلما يحجب الأخ من يليه من العصبات الذكور .

وهذا الحديث يتعارض أيضًا مع آية الكلالة رقم (١٧٦) من سورة النساء، لأن الأخت لا ترث بمقتضاها شيئًا مع البنت .

كما أن هذا الحديث يناقض حديث (ألحقوا الفرائض بأهلها) لأن الأخت ليست بصاحبة فرض مع البنت وليست برجل ذكر، إذ لو كانت صاحبة فرض لوجب أن تأخذ سهمًا مقدرًا من التركة، لا أن تأخذ ما بقى من فرض البنات[1].

وختم الكتاب بخاتمة «نحن أحرص على السُّنة منكم» وضح فيها أن الحرص الحقيقى على السُّنة لا يكون بإدخال ما ليس منها، ولكن بإخراج ما ليس فيها . .

(١) أحكام الأسرة فى الجاهلية ـ للأستاذ إبراهيم فوزى ـ دار الكلمة لبنان ص ١٩٥ .

الجــزء الثالث

الباب الأول

منطلقات ومفاهيم

الفصل الأول: المستويات الثلاثة لمرجعية الفقه

الفكرة الرئيسية فيه هي أن هناك ثلاثة مستويات للفقه الإسلامى . . الأول هو القرآن، والثانى هو الرسول، والثالث هو الفقهاء، وكل مستوى من هذه المستويات متميز، ومع أن المستوى الأول والثانى متقاربان فإن المستوى الثالث - مستوى الفقهاء - يختلف اختلافًا كبيرًا يصل فى بعض الحالات إلى التناقض مع المستويين الأول والثانى. ويوجه الفصل النظر إلى أن الفقه المطبق حاليًا فى العالم الإسلامى هو فقه المستوى الثالث فقه الفقهاء.

ولكى يدلل المؤلف على صحة مقولته تلك فإنه أجرى مقارنة بين مواقف المستويات الثلاثة من خمس قضايا هامة هى: (أ) الإيمان بالله. (ب) حرية الاعتقاد. (ج) العدل سياسيًا واقتصاديًا. (د) المرأة. (هـ) الرقيق.

وتحدث الفصل فى المستوى الأول - القرآن - عن موقفه تجاه هذه القضايا فرأى أنه بالنسبة للإيمان بالله فإن القرآن الكريم قدم الصورة المثلى للإيمان بالله لأنه جعل المدخل إليه هو «الخلق» فإنما ينشأ الإيمان بالله عندما يتدبر الإنسان هذا الكون المحيط به، ما فيه من غرائب وعجائب لا تحصى من نجوم وكواكب، وإنسان وحيوان، وبحار وأنهار، وسهول وجبال وليل ونهار وشعوب تختلف ألوانها وألسنتها، وكل هذا يتسم بدرجة عالية من الجمال، والإحكام ويسير فى إطار لا يتعداه ﴿ **وَكُلٌّ فِي**

فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (يس آية : ٤٠) فهل وجد هذا الكون عبثا؟ هل أوجدته المصادفة الشرود؟ هل وُهبت العقل والدقة والضبط؟ وأنّى لها هذا وهى كصدفة لا عقل لها؟ هل أوجده التطور؟ وهل لهذا التطور عقل وغائية يسلك بها فى مراحله ليصل بها إلى هذه النتيجة؟ . . أو أن هؤلاء الناس بتعبير القرآن المعجز ﴿ **خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ** ﴾ ؟ (الطور آية : ٣٥) هذا المنطق الذى يتلاقى فيه القلب والعقل هو الذى يؤدى فى النهاية إلى الإيمان بالله .

فإذا انتهى القلب والعقل معًا إلى الإيمان فإن القرآن يضع ـ سلبًا وإيجابًا ـ ما ينبغى لهذا الخالق العظيم ، وما لا ينبغى له ، فهو لابد ـ وبالضرورة ـ أن يكون الأصل فى القوة والحكمة التى تمكن بها من إبداع وخلق هذا الكون العظيم وضبطه هذا الضبط الدقيق ، فالقوة والحكمة صفتان لازمتان له ، وكما أنه ، وقد خلق كل هذه المخلوقات لابد أنه يعلم بكل دقيقة من دقائقها ، ويرى ويسمع كل ما تلفظ به أو تحدثه من أصوات ، وما يختلج فى أعماقها ، لأنها وإن كانت خافية فلن تخفى على خالقها وجابلها ، ولا يتصور فى مثل هذا الإله موت أو فناء أو نقص ، أما شكل هذا الإله ، وذاته وطبيعته والطريقة التى يعمل بها فهذا أمر يعجز العقل البشرى عن إدراكه ، لأن العقل البشرى له حدود فى الإدراك محصورة فى عالمه ، كما أن طبيعة جسمه محكومة بطبيعة الأرض التى يعيش عليها ، وما فيها من ماء وهواء يكفل له الحياة وتختلف عن طبيعة الأسماك أو الطيور ، والإنسان عقلا وجسمًا جزء صغير من الكون العظيم الممتد ملايين السنوات الضوئية ، وليس هو إلا مجليًا لقدرة الله . . وليس عجز العقل البشرى عن إدراك كنه الله تعالى وطبيعته وذاته بالأمر المستغرب ، بل هو الأمر الطبيعى ، فلا يدرك مستوى الألوهية إلا ما يوازيه ، وهو ما لا يتيسر للإنسان ، ولا لأى مخلوق آخر ، وما ينفرد به الله تعالى ، وعقل الإنسان هو أول من يدرك هذا ، لأن أى تصور آخر يخالف طبائع الأشياء ولهذا اكتفى القرآن بإشارات محددة ، ولكنها جازمة ﴿ **ليس كمثله شىء** ﴾ ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾ ﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** (١) **اللَّهُ الصَّمَدُ** (٢) **لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ** (٣) **وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ** ﴾ (الإخلاص آية : ١ ـ ٤) كما يبرز القرآن أن الله تعالى له «الأسماء الحسنى» ،

والقرآن كثيرًا ما يعنى بتعبير الأسماء «مفاتيح» أو مصادر، كما فى ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا** ﴾ (البقرة آية: ٣١). فالأسماء الحسنى هى أصول القيم كالرحمة، والعدل، والقوة، والعلم، والإرادة، والحرية، ويرتبط الإيمان بالله فى نفوس المؤمنين بالإيمان بهذه القيم التى تسمو بالنفس، وقد يلحظ أن بعض هذه القيم تمثل القوة المطلقة والجبروت وهو أمر مطلوب لأن من النفوس الإنسانية ما لا يخشع أو يخضع أو يتأثر إلا بها.

وبالنسبة لحرية الاعتقاد فقد قرر القرآن حرية الاعتقاد بصورة يمكن أن نضعها تحت خمسة عناوين هى:

أ- أن الإيمان والكفر قضية لا تهم إلا صاحبها، بمعنى أنها ليست من قضايا النظام العام، وبالتالى فلا تدخل ولا إكراه عليها من أى جهة.

ب- أن الرسل ليسوا إلا مبشرين ومبلغين، وليس لهم سلطة لإكراه أو جبر.

جـ- أن الهداية إنما هى من الله وطبقًا لمشيئته، وأن الأنبياء أنفسهم لا يملكون وحدهم هداية الناس.

د- أن الاختلاف والتعدد بين البشر مما أراده الله، ومما يفصل فيه يوم القيامة، وأن الإسلام يؤمن بالرسالات السابقة.

هـ- أنه لا يوجد حد دنيوى على الردة[١].

وبالنسبة للعدل فقد لا يكون فى القرآن ما يماثل الحملة الشعواء التى شنها على الطغاة والظالمين، والأمر بالعدل، وكذلك إشارته المتكررة إلى المترفين الذين يفسقون فى البلاد ويكون ذلك إيذانا بنهايتها.

والملوك الذين ﴿ **إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً** ﴾ (النمل آية: ٣٤) وبالنسبة للعدل فى الاقتصاد فقد أمر بالزكاة وقرنها بالصلاة وحث على الإنفاق وحرم الربا والاكتناز وندد بالبخل والشح..

---

(١) اقرأ تفاصيل ذلك والآيات الدالة عليه فى كتابنا «الإسلام وحرية والفكر».

إن تكرار وتعميق التنديد بالطغاة والمترفين والتعاطف مع المستضعفين والمحرومين، ودفعهم للثورة على ظالميهم مَعلم رئيسى من معالم السياسة القرآنية، وليس هو إشارة عابرة، أو ذكر طارئ، لأن وجود الطغيان سياسيا أو ماديا يتنافى مع فكرة العدل والتوحيد الإسلامية إذ يشرك مع الله أربابًا يحكمون بإرادتهم، ومن هنا تتلاقى الثورة على الطغيان السياسى الاقتصادى مع الدعوة إلى توحيد الله والقضاء على كل الأرباب دونه» ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾ (آل عمران آية: ٦٤).

وهناك روافد أخرى تصب فى التيار نفسه، ولا تقل عنه قوة كالدعوة إلى المساواة، واستبعاد فوارق النسب والجاه وإعلاء قيمة العمل ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات آية: ١٣)... فهذه كلها تتلاقى مع خطة العدل الرئيسية فى الأديان عامة، والإسلام خاصة.

وبالنسبة للمرأة، فإن دور القرآن كان دورا ثوريا فقد كان عليه أن يقضى على فكرة الجاهلية عن المرأة التى كانت تحرم المرأة من الحرية، والحقوق وتجعلها أشبه بالمتاع الذى يورث فضلا عن عادة الوأد المقيتة، ثم كان عليه بعد هذا أن يفسح لها مجالا فى المجتمع الإسلامى الذى جاء به القرآن، وأى شىء أكثر دلالة وبلاغة فى نقد الرؤية الجاهلية للمرأة من ﴿**وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (٥٨) يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ**﴾ (النحل آية: ٥٩). ﴿**وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (٨) بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ**﴾ (التكوير آية: ٨، ٩).

وأى شىء أكثر صراحة فى المساواة ما بينها وبين الرجل من: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ**

حَكِيمٌ ﴾ (التوبة آية : ٧١). أو ﴿ **وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ** ﴾ (البقرة آية : ٢٢٨).

أو ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾ (الحجرات آية : ١٣).

أو ﴿ **فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ** ﴾ (آل عمران آية : ١٩٥).

فانظر إلى دلالة ﴿ **بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ** ﴾ فى الآية (٧١ من سورة التوبة) وانظر فى تعبير ﴿ **عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ** ﴾ نجد القرآن يجعل بين المؤمنين والمؤمنات علاقة ولاية تضم الصداقة والأخوة والتعاون على البر والتقوى، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كما أن تعبير ﴿ **بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ** ﴾ فى الآية (١٩٥ من سورة آل عمران) تعطى معنى العلاقة الوثيقة وتحول دون أى تفرقة.

وحرم القرآن الكريم صور الإيذاء التى كان العرب يمارسونها ضد المرأة من أكل أموالها، وميراثها وعضلها وجعلها كالمعلقة، وجعل الزواج «مودة ورحمة» بين الزوجين ووضع آيات عديدة تكفل حق المرأة عند الطلاق تجاهلها الفقه عند وضع قواعد عن الطلاق.

وبالنسبة لقضية الرقيق فإن القرآن وضع منذ ١٤٠٠ عام مبدأ رئيسيًا جعل الباب الوحيد للرق هو أسرى الحرب مع جيوش غير مؤمنة، باعتباره ـ أى الرق ـ أفضل من البديل الوحيد الآخر، ألا وهو القتل فى المعركة.

وبالنسبة للتعامل مع ما يأتى من هذا الباب الوحيد ـ أى الأسرى ـ، فإنه وضع مبدأ يمكن أن يعد من مفاخر التشريع، ومن مفاخر الصياغة اللغوية التى تصور

الحكم الباث الشامل فى أربع كلمات هى ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً ﴾ (محمد آية : ٤) أى أن الأسرى يجب التصرف فيهم بإطلاق سراحهم من باب المن والفضل والإحسان . . . إلخ . . أو بقبول فدية لقاء إطلاق سراحهم .

ولما كان القرآن يعلم أن من العسير تطبيق هذا المبدأ فورًا ، أو فى المجتمعات تعتمد على عمل الرقيق ، وأنه لا بد من تطور ضخم مثل الثورة الصناعية التى أوجدت الآلات الحديثة والطاقة المحركة (أولاً من البخار) حتى يمكن تحرير الأرقاء لأن دورهم فى الإنتاج قد نسخ بظهور الآلة ، بحيث أصبحوا عبئًا على الإنتاج . نقول لما كان القرآن يعرف هذا فإنه عمل لتفريغ الرق من سوءاته كإساءة المعاملة ، كما أوجب تحرير الأرقاء ككفارة عن كثير من الذنوب مثل القتل ، والإفطار والحنث والظهار . . . إلخ . . وغير ذلك وفرض على السادة الاستجابة للذين يريدون «المكاتبة» من مواليهم أى الذين يتعاقدون معهم على أداء مبلغ من المال نظير عتقهم وتحريرهم .

وينتقل الفصل إلى مستوى الرسول فيجده مماثلاً لموقف القرآن ففى الإيمان بالله وجه الرسول المسلمين للنظر فى خلق الله وليس فى ذات الله ، وبالنسبة لحرية الاعتقاد فإن النبى بمجرد دخوله المدينة اعتبر اليهود «أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم» ولم يبطش بالمنافقين الذين أسروا الكفر وأظهروا الإيمان وقاموا بالكيد للإسلام ، بل إنه صلى على كبيرهم «ابن أبى» عندما مات رغم أن القرآن كشف خبيئتهم وقال ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا ﴾ (النساء آية : ١٣٧) ، وقد ارتد فى حياته بعض المسلمين أفرادًا وجماعات ، وبعضهم كان ارتداده مرات لا مرة واحدة فما قتل أو استتاب أحدًا منهم .

ويتفق المسلك النبوى بالنسبة للعدل - قولا وعملا - مع مسلك القرآن الكريم فى قضية العدل : فلم يقتن الرسول مالا ، ولم يتأثل متاعا ، وكانت الأيام تمر قبل أن توقد نار فى بيت من بيوته وعاش حياته كلها كفافا ، ولم يستطع النوم عندما كان تحت وسادته بضعة دراهم! ومات ودرعه مرهونة عند يهودى .

وطبق العدل الصارم على المسلمين جميعًا، وعلى نفسه وغضب عندما قال له أعرابى: «اعدل» لأن الرسول إنما أرسل للعدل، وهذه الكلمة توحى كأنما لم يطبق رسالته ومن ثم غضبه، وقال: «ومن يعدل.. إذا لم أعدل».

ولم ير رسول الله أن لزوجاته ولبناته أو أسرته فضلا على غيرهم، وأن المعول هو العمل «يا فاطمة اعملى فإنى لا أغنى لك من الله شيئًا»، «لو أن فاطمة سرقت لقطع محمد يدها».

وقيد الرسول حكمه بالشورى، وكان أكثر الناس استشارة كما يتضح من استشارته لأصحابه فى قضية شديدة الخصوصية هى «الإفك» وقال لأبى بكر وعمر: لو اتفقتما فى أمر ما خالفتكما، وكره أن يعظمه المسلمون كما يعظم الملوك فيمثلوا وقوفًا، وقال لامرأة هابته: «هونِّى عليكى فإنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد».

ووجه الرسول المسلمين للثورة على الطغاة، واعتبر أن سيد الشهداء حمزة، ورجل أمر ونهى طاغية فقتله وحذر من الاستسلام للطغاة وقال: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقابه»، وقال: «كلا والله لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا ولتقصرنه على الحق قصرا، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض وليلعنكم كما لعنهم» (بنى إسرائيل).

كذلك طبق الرسول - بقدر ما سمحت به الأوضاع - توجيه القرآن بالنسبة للمرأة، ومن ذا يستطيع أن يقول كما قال «الجنة تحت أقدام الأمهات»[(١)].

ورد الذى جاءه ليشارك فى الغزو عندما سأله «هل لك من أم؟» فقال: نعم، قال: «فالزمها فإن الجنة عند قدميها».

وفضل الرسول البر بالأمهات على البر بالآباء وقال لمن سأله عن أحق الناس

---

(١) فيه كلام وله شاهد - باللفظ نفسه.

بحسن الصحبة قال: أمك، فلما قال: ثم من؟ قال: أمك، فلما قال للمرة الثالثة: ثم من؟ قال أمك.. فلما قال أخيرًا: ثم من؟ قال: أبوك.

وروى البزار أن رجلا كان بالطواف حاملا أمه يطوف بها فسأل النبى: هل أديت حقها؟ قال: لا، ولا بزفرة واحدة، أى من زفرات الطلق والوضع... إلخ.

ومد واجب البر بالأم إلى الخالة «فعندما جاء رجل إلى النبى فقال: إنى أذنبت فهل لى من توبة؟ قال: هل لك من أم؟ قال: لا، قال: فهل لك من خالة؟ قال: نعم، قال: فبرها.

وأوصى أسماء بنت أبى بكر أن تصل أمها المشركة وقتئذ عندما قدمت عليها.

وكان يقدر المرأة كزوجة، ويفهم ماذا تنتظر الزوجة من زوجها، بحيث لا يخجل من التصريح بحبها، كما كان يفعل على الملأ عندما يسأل عن أحب الناس إليه فيقول «عائشة» وكيف يشاركها الهموم والمسرات والمداعبات، فيسابقها وتسابقه، ويتيح لها حقها من اللهو، فيقف لها لكى تشاهد لعب الحبشة، ولا يتحرك حتى «أكون أنا التى أنصرف. فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن الحريصة على اللهو» (عائشة فى البخارى والإمام أحمد) وكيف كان يتسامح مع بعض تصرفات زوجاته لأنه يعلم عمق غيرة المرأة على زوجها وما تحملها عليه.. بل إنه كان يبتغى مرضاة زوجاته إلى درجة عاتبه عليها القرآن ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ** ﴾ (التحريم آية: ١).

وكيف ظل إلى النهاية حافظًا لعهد خديجة مقرًا بفضلها مرحبًا بكل ما تأتيه من صديقاتها القدامى.. «إنها كانت تأتينا أيام خديجة».

وكان الرسول صلبا وقاطعا فى أن لا تتزوج المرأة إلا بإذنها بكرًا أو ثيبا، وحفظت لنا المراجع حالات رد فيها الرسول زيجات أرغمت فيها المرأة على الزواج بمن لا تهواه.

وثمة مثال يوضح مدى تقدير الرسول للمرأة كمواطن هو أن تجير المرأة مشركا، فيقر ذلك. وقد حدث هذا فى حالتين، أولاهما عندما أجارت أم هانئ بنت أبى

طالب اثنين من المشركين من أحمائها أراد أخوها على قتلهما. والثانية عندما أجارت زينب بنت الرسول زوجها أبا العاص الذى كان لا يزال مشركًا[1]، وأعلنت ذلك بأعلى صوتها فى المسجد.

أما بالنسبة للرقيق فيكفى القول إن الرسول طبق توجيه القرآن بالنسبة لأسرى غزوة بدر وهوازن، وأنه أعتق كل مواليه وأورد الفصل أربع حالات تصور لنا مسلك الرسول تجاه بعض فئات الرقيق هى:

أ - جارية أبناء مقرن، وكانوا ثمانية وليس لهم سواها، وصفعها أحدهم على وجهها فغضب الرسول وقال: «أعتقوها» فقالوا: يا رسول الله ليس لنا خادم سواها. فأمر بالإبقاء عليها حتى يتيسر لهم غيرها وعليهم عتقها.

ب - وهناك حالة الصحابى أبو مسعود الذى كان يضرب عبده فقال له الرسول: اعلم أبا مسعود أن الله أقوى عليك مما أنت على هذا الغلام.. فقال: هو حر لوجه الله.

ج - وكان لعبد الله بن رواحة جارية تتعاهد غنمه وإنه أمرها أن تتعاهد شاة، فتعاهدتها حتى سمنت الشاة، واشتغلت الراعية ببعض الغنم، فجاء الذئب فاختلس الشاة، وعلم عبد الله بن رواحة بذلك فلطم الراعية ثم ندم على ذلك وأخبر النبى، فاشتد بالنبى الغضب حتى احمر وجهه وهاب أصحابه أن يكلموه، وقال عليه الصلاة والسلام: وما عسى الصبية أن تفعل بالذئب؟ ووجه الحديث لعبد الله بن رواحة: ضربت وجه مؤمنة فقال: إنها سوداء لا علم لها فأرسل إليها النبى ﷺ فسألها: أين الله؟ فقالت: فى السماء قال: فمن أنا؟ قالت: رسول الله، قال: إنها مؤمنة فأعتقها.

د - جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله إن لى مملوكين يكذبوننى ويخونوننى ويعصوننى فأضربهم فكيف أنا منهم؟ فقال له رسول الله ﷺ: بحسبك ما خانوك وعصوك وكذبوك وعقابك إياهم إن كان دون ذنوبهم كان فضلا لك

(١) كتابنا «المرأة المسلمة» من ص ٦٣ - ٦٥.

عليهم، وإن كان بقدر ذنوبهم كان كفافا لا لك ولا عليك. وإن كان فوق ذنوبهم أقتص لهم منك الفضل الذى بقى قبلك، فجعل الرجل يبكى بين يدى رسول الله ويهتف فقال رسول الله ﷺ: ما له؟ ألم يقرأ كتاب الله ﴿ **وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ** ﴾؟ (الأنبياء آية: ٤٧) فقال الرجل: يا رسول الله ما أجد شيئًا خيرًا من فراق هؤلاء أى عبيده وإنى أشهدك أنهم أحرار كلهم[١].

وينتقل الفصل إلى المستوى الثالث وهو الفقهاء ويبرز الفرق الشاسع ما بين هذا المستوى والمستويين السابقين ويعيد ذلك إلى عوامل عديدة مثل صعوبات العمل قبل ظهور المطبعة وتيسير وسائل الاتصال، ومثل سياسة الحكم التى كانت تضيق بحرية الفقهاء فى المعارضة وتشجعهم على حصر جهودهم فى مجال العبادات والشعائر، ومثل التأثر بالمنطق الأرسطى الذى أعطى الفقه الإسلامى طابعًا شكليا ثبوتيا بعيدًا عن الحياة، ومثل روح العصر الذى أطبق على الجميع، ولم يتحرر منه إلا ابن خلدون بالدرجة الأولى وابن رشد وأبو العلاء المعرى. أما الفقهاء الآخرون البارزون مثل ابن تيمية وابن حزم والشوكانى فإن كل واحد منهما لم يتحرر تمامًا من روح عصره فى بعض القضايا.

وينتقد الفصل طريقة الفقهاء فى عرض الإيمان بالله فيشير إلى مفاهيم علم الكلام السقيمة المتأثرة بالفلسفة اليونانية وظهور قضية الصفات والعدل والخلافات ما بين المذاهب الأربعة نفسها. أما بالنسبة لحرية الاعتقاد فإن الفقهاء قد صاغوا تعبير «من جحد معلوما من الضرورة» وجعلوه مرتدا ويمكن دون مبالغة أن توجد مائة تهمة فى إطار «من جحد معلوما من الدين بالضرورة» وظهرت دعوى إيقاع العقوبات على من يخل بشىء من العبادات وأولها الصلاة.

أما بالنسبة للرقيق فقد كان مناقضا لمسلك القرآن والرسول؛ فاعتبروا أن الرق «باق إلى يوم القيامة» لا يجوز نسخه أو القول بانتهائه، ورأى أحدهم أن استرقاق

---

(١) الفتح الربانى فى ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى الجزء ١٤ ص ١٤٨.

المسلمين للأسرى أفضل من المن والفداء لأن فى استرقاقهم مصلحة راجحة لهم إن لم تكن مؤكدة. ووجه هذه المصلحة أنهم بهذا الرق يتحولون من مجتمعهم الآسن الكافر إلى المجتمع الإسلامى النقى الطاهر مما يمكنهم من رؤية محاسن الإسلام وأثره فى النفوس، وقد يحملهم ذلك إلى اعتناق الإسلام عن رضى واختيار دون جبر أو إكراه « . . فيقول تحت عنوان (هل الاسترقاق خير من المن والمفاداة؟) ما نصه: «بينا الحكمة فى مشروعية الرق والاسترقاق، فهل يمكن أن يقال إن استرقاق الأسرى الكفار هو خير لهم من المن عليهم والمفاداة بهم؟ والجواب: نعم، الرق خير من إطلاق سراحهم وردهم إلى بلدهم بالمن أو بالفداء، لأن فى استرقاقهم تمكينا لهم من العيش فى المجتمع، وفى هذا العيش فرصة طيبة تؤدى غالبًا إلى اعتناق الإسلام، وفى هذا نعمة عظمى لا يعادلها إطلاق سراح الأسير إلى بلده.

وذهب آخر إلى أن «الرق مقرر لا يملك أحد رفعه» ورأى ابن تيمية أن «كل ما أباح قتل المقاتلة أباح سبى الذرية وهذا حكم عام فى العرب والعجم».

ولاحظ الفصل ضحالة الوعى بالعدل لدى الفقهاء على نقيض ما يوحى به القرآن أو عمل به الرسول وأعاد ذلك إلى سيادة الغصب والاستيلاء على السلطة، وأن الثورة على الحكام ليست ممكنة، ومن ثم فلا مناص من التسليم والطاعة خاصة وأن شبح «مفارقة الجماعة» الذى يؤدى إلى الفتن وسفك الدماء دون أن يحقق نجاحًا كان مسيطرا من أيام صفين وما تلاها. ولاحظ الفصل أن السئ فى الأمر هو تحويل الضرورة إلى فضيلة والأخذ بأحاديث لا تشك فى أنها موضوعة توجب طاعة الأمير «وإن جلد ظهرك وأخذ مالك» وهو مسلك يخالف مخالفة تامة مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وأن سيد الشهداء حمزة ورجل عارض حاكما ظالما فقتله.

وشك الفصل فى أن نظم الحكم كانت تجمع الزكاة وتوزعها فى مصارفها رغم أن الزكاة تماثل فى الأهمية الصلاة.

وبالنسبة للمرأة اعتبر الفقهاء أن صوتها عورة ومصافحتها «تنقض للوضوء» وحرموا عليها الصلاة جماعة، وتمسكوا بالحجاب مع تفضيل النقاب، وأن لا

تخرج المرأة من دارها ﴿ **وقرن فى بيوتكن** ﴾ ونسخوا بحجة سد الذريعة كل الحقوق التى منحها الرسول للمرأة، كما تشددوا فى مسائل الطهارة فحرموا «المانيكير» لأنه يحول دون وصول الماء إلى الأظافر، وشددوا فى الغسل وضرورة أن يصل الماء إلى منابت الشعر، وكل تجويف فى الجسم ولم تأخذهم رأفة فيما يقدم إليهم من أسئلة تنم عن حيرة ومعاناة ـ النساء والفتاوى التى تعرضها الصحف اليوم لا تختلف عما كانت عليه من مئات السنين دون أقل تقدير لما يجد من تطورات، أو لاستلهام روح الشريعة وأصولها ومقاصدها. بل يصل التشدد درجة يترك فيها الحديث فى الغسل الذى أباح به الرسول للمرأة أن تحثى حثيات على رأسها دون أن تفك ضفيرتها، ويذكر فيها حديث «إن تحت كل شعرة جنابة» وضرورة وصول الماء إلى كل منابت الشعر، وجازف أخيراً أحد علماء مصر فأفتى بصحة الوضوء مع المانيكير عندما وجد أن الفتوى ببطلانه أدت بالنساء إلى ترك الوضوء والصلاة[(١)].

ولم نعد نسمع عن مشاركة للمرأة فى الحروب كما كان الأمر أيام الرسول ولا عن حضور المرأة فى المجتمع، أو عن امرأة تستوقف الخليفة لتعظه وتنصحه كما فعلت خوله مع عمر بن الخطاب، أو ترد عليه فى المسجد علانية كما فعلت تلك المرأة المجهولة مع عمر أيضاً، ولم نسمع عن عالمات مثل عائشة... إلخ.

وأصبح الزواج والطلاق لعبة الفقهاء المفضلة، فقد أجاز الفقهاء للأب أو الولى تزويج بنته دون استئمارها أو حتى ضد رغبتها الصريحة بحجة أنه أدرى بمصلحتها أما الطلاق فقد أغفلت كل الآيات التى نص عليها القرآن صراحة لحماية حق المرأة وفى كتابنا «المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء» أوردنا صفحتين كاملتين للصيغ التى يمكن أن يقولها الرجل عند تطليقه لزوجته وأحكامها مثل «إذا قال لزوجته أنت طالق إلى شهر، أو أنت طالق فى يوم كذا، أو إذا قال رجل امرأة فلان طالق فقال زوجها ثلاثا، أو إذا قال إن كان حملك ذكراً فأنت طالقة طلقة، وإن كان أنثى فطلقتين فولدت ذكراً أو أنثى أو إذا قال زوجتى طالق وله زوجات... إلخ.

وأورد الفقيه الحنبلى بن رجب المتوفى سنة ٧٩٥ هـ الذى يعد من أئمة المذهب،

---

(١) انظر ما ذكره الشيخ محمد زكى إبراهيم فى كتابه «عالم المجتمع النسائى فى الإسلام» ص ٢٥.

وأكثر فقها من الفقهاء المتأخرين فى كتابه «القواعد» صيغا أخرى من صيغ الطلاق مثل «لو طلق واحدة من نسائه مبهمة، وإذا طلق واحدة من نسائه معينة ثم أنسيها أو جهلها ابتداء، أو من قال: إن كان هذا الطائر غرابا ففلانة طالق، وإن لم يكن ففلانة طالق فطار ولم يعرف ما كان، ولو رأى رجلان طائرًا فقال أحدهما: إن كان غرابًا فامرأتى طالق، وقال الآخر: إن لم يكن غرابًا فامرأتى طالق، وإذا قال: أنت طالق قبل موتى بشهر، أو إذا قال لامرأته: إن ولدت ذكرًا فأنت طالق، وإن ولدت أنثى فأنت طالق، وإذا قال: إن كنت حاملا فأنت طالق، وإذا قال: أنت طالق ليلة القدر، إذا قال لزوجاته الأربع: أيتكن لم أطأها فصواحباتها طوالق. . . إلخ[1].

الفصل الثانى: الفقه الإسلامى بين المصلحة والمقاصد والارتفاقات

يبدأ الفصل بتعريف المصلحة، ويورد إشارات القرآن الكريم والحديث النبوى عنها بما يوحى بأن المصلحة هى مقصد الشارع، ولكن الفقهاء وإن اعترفوا بذلك إلا أنهم أكدوا أن ما نص عليه الشارع هو المصلحة، وعندما جوبهوا بمصالح لم ينص عليها الشارع أبدعوا فكرة المصالح المرسلة التى لم تكن محل إجماع من الأصوليين وأجمل الشيخ أبو زهرة موقف الفقهاء منها فى أربعة مواقف.

أولها: ردها ما لم تستند إلى أصل ثابت، فإن استندت إلى أصل ثابت فهى القياس.

ثانيها: أنها تقبل ما دامت ملائمة لمقاصد الشارع، ولم تعارض أصلا ثابتا. وأطلق المصالح الجائزة القبول من كل القيود ما عدا هذين القيدين.

ثالثها: قبول المصالح المرسلة إذا كانت قريبة من معانى الأصول الثابتة وإن لم تستند إلى أصل قائم بذاته.

رابعها: قول الغزالى: «إن المصلحة المرسلة تقبل إن كانت ضرورية قطعية».

---

(١) كتاب القواعد للحافظ أبى الفتح عبد الرحمن بن رجب الحنبلى المتوفى سنة ٧٩٥ هـ طبعة دار المعرفة بيروت ص ٣٥٦ و ٣٥٧.

وإزاء هذا الموقف المراوغ ظهر الفقيه الحنبلى نجم الدين الطوفى الذى نادى بأن المصلحة هى قصد الشارع، وأنه إذا تضمن أحد النصوص ما يخالف ذلك وجب تأويله لا من باب الافتيات عليه، ولكن بطريقة التأويل كما تؤول السنة القرآن.

وسرد الكتاب المعارضة القديمة والحديثة لهذه الفكرة رغم أن الطوفى حصر نطاق دعوته فى المعاملات واستبعد العبادات منها باعتبارها وقفا على الشارع.

وأورد الكتاب إشارات الفقيه العز بن عبد السلام إلى المصلحة من كتابه «الفوائد فى اختصار المقاصد».

وامتدح الفصل كلامه عن المستويات الثلاثة التى تأخذها المصالح والمفاسد وهى الضرورى والحاجى والتكميلى، وبعباراته «أحدهما: ضرورى، والثانى: حاجى، والثالث: تكميلى؛ فالضرورى الأخروى فى الطاعات: هو فعل الواجبات، وترك المحرمات. والحاجى: هو السنن المؤكدات والشعائر الظاهرات. والتكميلى: ما عدا الشعائر من المندوبات.

والتكميلى منها: كأكل الطيبات، وشرب اللذيذات، والمساكن العاليات، والغرف الرفيعات، والقاعات الواسعات، والحاجى منها: ما توسط بين الضرورات والتكميلات».

نقول: إن التوصل إلى هذه المستويات وإقرارها هو من أهم نقط الإبداع فى الفقه الإسلامى والربط بينه وبين الحياة بأوضاعها. فهنا يطرح الفقه المماحكات الكلامية والنظرية وينزل إلى الواقع. والحياة وما تقتضيه من أوضاع، ويتعامل مع النفوس وما يتملكها من قوى ومشاعر وإرادات ورغبات.

وينتقل الفصل إلى الشاطبى الذى أبرز قضية «المقاصد» التى اعتبرت كليات الشريعة وتناقلها الفقهاء. الواحد تلو الآخر دون أن يكلف أى واحد منهم نفسه دراسة موضوعها.

فى حين أن نظرة عميقة واحدة تستعرضها ـ دون حاجة لدراسة مستفيضة ـ

توضح لنا أنها صنفت تصنيفًا ساذجًا لم يلحظ فيه إلا التطابق مع بعض النصوص التى تضمن حثا أو زجرا تحريما أو تحليلا، فالمقصد الأول وهو «حماية الدين» لا يدخل فى أهداف الشريعة، على وجه التحديد، طبقا لما ذهبنا إليه من تقسيم ما بين العقيدة والشريعة وأن لكل منهما دائرته الخاصة وطبيعته المميزة وطريقة التعامل معه[1]. وقد قلنا أكثر من مرة إن حماية الدين أو الدعوة له ليست مما يدخل فى الشريعة ولكن فى العقيدة، وبالتالى فإن طرق حماية العقيدة يجب أن تنبعث من الإيمان والاقتناع. بسلامة العقيدة، كما أن أداء الفروض الدينية من صلاة وصيام أو حج لا يمكن أن يحقق عن طريق الشريعة، وإنما يتحقق بوازع من إيمان الفرد، أما عقوبة «المبتدع» وقتل المرتد فهذه كلها لا تعتمد على أصل من القرآن والسنة الثابتة وإنما هى من إبداع الفقهاء كما أنها لا تدخل فى حماية الدين فى شىء، بل هى تسىء إلى الدين إساءة بالغة بل وتفسد جوهر الإيمان الطوعى.

أما المقصد الثانى «حفظ النفس» فقد جاءت المعالجات له ساذجة كإباحة أنواع من الأطعمة وتحريم أنواع أخرى وتقرير القصاص وقلما يوردون تقديس القرآن والحديث للحياة الإنسانية واعتبار القتل إثما يعادل الشرك وتحريم كل أنواع المثلة والتعذيب... إلخ.

وتظهر ركاكة التقسيم فى «حفظ العقل» فإن المتقدمين لا يذكرون له إلا تحريم الخمر، كأن تحريم الخمر وحده هو الذى يحفظ العقل بينما تنبه بعض الكتاب المحدثين إلى أهمية العلم والمعرفة، دون أن يوجبوا ذلك إيجابًا أو يقروا ما ينتهى إليه المقصد، فتعلم القراءة والكتابة لا يقل إيجابا عن تحريم الخمر سلبا، ولما كان لتحريم الخمر عقوبة فكان يجب أن يكون للأمية عقوبة لا تقل عنه، أو من باب أولى لكان يجب اعتبار القضاء على الأمية من المقاصد التى يعمل لها الشرع، وتماثل ركاكة معالجة «حفظ العقل» ركاكة أخرى فى «حفظ النسل» إذ يذكرون إباحة النكاح وتحريم الزنا كما يذكرون فى «حفظ المال» ما وضعه الشرع من قواعد فى إباحة البيع وتحريم الربا دون محاولة تحديد مدى «الملكية» فى الإسلام وهل هى

---

(١) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب «نحو فقه جديد» الصفحات من ٢٦ إلى ٤٣.

مطلقة، كما فى القانون الرومانى وكما تذهب إلى ذلك الرأسمالية أو أنها مقيدة، ومنزلة الإنفاق الذى حث عليه القرآن، ودلالته.

ويكاد يكون المقصد رأسماليا فرديا إذا استهدف حفظ المال، وحفظ المال أحد مقاصد عديدة أخرى توخاها الشرع كأن يكون المال فى خدمة المجتمع، وأن يعد وسيلة لا غاية، بل إن الآيات القرآنية بصدد المال هى عن الإنفاق وليس الحفظ والتنديد بالذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها إلخ . . وشتان ما بين التوجيه القرآنى الذى يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للمال والفكرة الفقهية عن حفظ المال لصاحبه.

وأشار الفصل إلى مساهمة شاه ولى الله الدهلوى التى أوردها فى كتابه «حجة الله البالغة» الذى وصفه بأنه من الفقهاء كابن خلدون فى علماء الاجتماع، تلك المساهمة التى أطلق عليها «الارتفاقات». وهو يعنى بها أن أوضاع الناس، وظروف معاشهم ومستويات حياتهم . . «ترتفق» على النص بحيث يوجد نوع من التفاعل ما بين الأوضاع، والنصوص وهذا الارتفاق ينبع من حقيقة كلية هى أن الله تعالى يعلم طبيعة الناس وما توسوس به نفوسهم، كما أنه هو الذى أرسل الرسل لتخرج الناس من الظلمات إلى النور، ولهذا فإن التلاقى أو الارتفاق ما بين الأوضاع والنصوص ليس غريبًا أو معارضًا. إنه فى الحقيقة نوع من التكامل يعود أصلا إلى ما أراده الله تعالى من هداية للناس، وفى الوقت نفسه التيسير عليهم وعدم تكليفهم بما لا يطيقون، من أجل هذا فإن الرسول أخذ ببعض الأوضاع التى كانت فى الجاهلية لعدم مخالفتها، أو حتى لأنها تتفق مع الأصول التى جاء بها ورفض أوضاعًا أخرى لمخالفتها لهذه الأصول.

وقد ظن بعض الكتاب المحدثين أنهم توصلوا إلى اكتشاف مثير هو أن الإسلام أخذ ببعض النظم والأوضاع التى كانت موجودة لدى العرب قبله، وكلمة الدهلوى تظهر أن ليس فى هذا اكتشاف أو إثارة، لأنه أمر معروف ولا حساسية فيه، وقد ظل الفقهاء القدامى يقولون: «شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يختلف عنا» ويعتبرون ذلك أحد أدلة ومصادر الأحكام.

وميز الدهلوى ما بين المصالح والشرائع وقسمها إلى قسمين الأول: علم المصالح والمفاسد، والثانى علم الشرائع والحدود، ويضم الأول: تهذيب النفس، وتدبير المنزل، وآداب المعاش، وسياسة المدينة وانتظام أمر الناس، على أسس من اجتهاد الناس، ودرجة تأثرهم بأوضاعهم، ويمكن أن يطلق على هذا القسم الارتفاقات.

والثانى: هو علم الشرائع والحدود والفرائض، وهذه سن الشارع لها أمارات مضبوطة وأدار الحكم عليها وكلف الناس بها وضبط أنواع البر بتعيين الأركان والشروط التى يعاد فيها إلى الشارع على أنه «ليس فى دين الله جزاف» فلا يتعلق الرضا، والسخط بأفعال إلا بسبب ومن أجل هذا جاءت مباحث «العلة».

وأوضح الدهلوى أنه «يجب عند سياسة الأمة أن يجعل لكل شىء، من الطاعات حدين أعلى وأدنى؛ فالأعلى هو ما يكون مفضيا إلى المقصود منه على الوجه الأتم، والأدنى هو ما يكون مفضيا إلى جملة من المقصود وليس بعدها شىء يعتد به.

وختم الفصل بتلخيص جاء فيه:

«كانت قضية المصلحة من أبرز القضايا فى الفقه وكانت المناط فى الأحكام حتى لو وجد اختلاف ما بينها وبين النص، لأن مثل هذا الاختلاف إذا وجد - وهو احتمال ضئيل - يكون خلافًا جزئيًا، يحكمه الأصل العام وهو أن الإسلام إنما أنزل لمصلحة الناس وللخلاص من الإصر والأغلال التى كانت عليهم فى شرائع سابقة، ولا يتفق مع هذا وجود عنت أو إحراج أو تكليف بما لا يطاق أو حتى يشق أداؤه. وتقدير ذلك متروك للنظر المستقيم الأمين دون تفريط أو إفراط.

وقد اعتبر الطوفى أن المصلحة هى أقوى ما تبنى عليه الأحكام، وإذا وجد تعارض ما بينها وبين النص أعمل حكم المصلحة لا بالافتيات على النص، ولكن بتأويله.

واعتبر العز بن عبد السلام أن الشريعة كلها إنما أريد بها جلب مصلحة ودرء

مفسدة، وبالتالى فإنه لم يتصور احتمال قيام تعارض ما بين النص والمصلحة وهو الاحتمال الذى أورده الطوفى وأثار عليه ثائرة الفقهاء.

وأبدع الشاطبى فكرة المقاصد، وهى أقل أصالة واستقلالية من فكرة المصلحة، ولهذا جاء تكييف هذه المقاصد ساذجا كما لو كان تلفيقا لتحقيق أوامر الشرع وليست معالجة موضوعية لما يفترض أن يكون وراءه هذه الأوامر من حكم واعتبارات.

وقدم شاه ولى الله الدهلوى إضافة عندما أبدع تعبير الارتفاقات التى يصور بها التعامل ما بين الأوضاع: أوضاع الناس، وأوضاع زمانهم، وما بين الشرع الذى يضع هذه الأوضاع فى تقديره مما جعله يعالج أصول الفقه من منظور اجتماع يعيد إلى الذهن منظور ابن خلدون فى معالجة قضية العمران والاجتماع.

وفى النهاية تظل كلمة المصلحة تحوك فى صدر الفقيه الأمين لاحتمال التباسها بالمنفعة التى تحول الدين من رسالة مبدئية سامية إلى رسالة نفعية عملية، لا فرق بينها وبين ما دعا إليه «بنثام» ويحدث هذا رغم كل تحفظات «الطوفى» ولعل هذا هو الذى دفع الفقيه المغربى المجدد علال الفاسى لأن يجعل «مكارم الأخلاق» مقياس كل مصلحة عامة وكل مقصد من مقاصد الشريعة وبهذا يستبعد تلك الشبهة، وهذه النقطة هى سبب تسمية كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها».

ومع أن هذا ينقذنا إلى حد كبير من احتمالات اللبس ومخاطر الشبه، فإنه فى نظرنا لا يحل المشكلة وإنما تحل المشكلة حلا يحقق الأصولية التى لا يمكن أن تعلق بها شائبة، والسلامة الموضوعية فى الوقت نفسه، عندما تصبح الشريعة تطبيقا لمنظومة القيم الحاكمة فى القرآن الكريم، أى القيم التى يمكن استمداد أحكام منها. وهذا هو ما سنعرض له بتفصيل فى القسم الثانى من هذا الجزء هو الخاص بأدلة أحكام الشريعة، أو أصول الشريعة.

الفصل الثالث: الحدود المفترى عليها

بدأ الفصل بإيراد التعريف القرآنى لكلمة «الحدود» أو «حدود الله» وأن القرآن لم يعن بها العقوبات المقدرة. كما أشار إلى أن هذه العقوبات المقدرة لم ترد إلا فى خمس آيات اتسم معظمها بالاقتضاب (فى السرقة، والزنا، والقذف، والحرابة وفى القصاص) ولم يذكر القرآن جزاء للخمر أو الردة.

ويتطرق الفصل إلى نظرية الإسلام فى الجريمة والعقاب فيعالجها من منطلق جديد بالمرة هو أن الإسلام عقيدة وشريعة ولكل منهما أثره على الجريمة والعقاب مما جعل هذه المعالجة مزدوجة.

فالعقيدة تتجه إلى الفرد.. والقلب.

والشريعة تتجه إلى المجتمع.. والأوضاع.

والإسلام هو الدين الوحيد الذى جمع بين هذين فى إطار واحد محكم، وإن كان فسيحا، متين وإن كان مرنا وفى الوقت نفسه فإنه لم يجعلها شيئًا واحدًا لأنهما بحكم الطبيعة والاختصاص مختلفان وعبقرية الإسلام هى فى إحكام هذا الجمع والفصل، الأمر الذى لم يتأت لغيره من الأديان والشرائع والنظم.. إحكاما أو توفيقًا، بينما لم تفصل بينهما البعض الآخر.

ومع أن العقيدة والشريعة معًا يكونان الإسلام، فإن هذا لا ينفى أن لكل واحد طبيعة خاصة، ومجالا محددًا ووسيلة معينة فى التعامل.

وعندما عالج الإسلام موضوع الجريمة والعقاب كان لا بد أن يظهر أثر هذه الازدواجية.

فالعقيدة ترى فى الجريمة ضعفا بشريا تعمل لإصلاحه بالموعظة والتوبة، بالاختصار بوازع القرآن وهى فى هذا كله تنظر إلى الجانى الذى يمثل الفرد وهو كما ذكرنا مجالها (أى مجال العقيدة) الأصلى.

والشريعة ترى فى الجريمة فُجرًا تصلحه بوازع السلطان أى بالعقوبة وهى تنظر

إلى المجنى عليه، لا بشخصه على وجه التعيين - وإن كان هذا واردًا - ولكن باعتباره المجتمع الذى انتهكت المبادئ التى يقوم عليها أو هو بتعبير الفقهاء «حق الله».

وكان لا بد أن يحدث نوع من «الجدلية» نتيجة هذه الازدواجية ما بين العقيدة والشريعة، تعطل آونة، وتكمل آونة أخرى الأحكام، وتعمل مرة بوازع القرآن ومرة أخرى بوازع السلطان ولكنها فى النهاية جدلية تكاملية وليست تصارعية، لأن الأصل الذى تقوم عليه العقيدة والشريعة واحد ليس فحسب فى وحدة الألوهية، بل أيضًا وحدة الرسول، وهو لا ينفى - فى الوقت نفسه - أن وجود هذه الجدلية يجعل الإسلام من أكثر النظم مرونة وثراء، ويوجب على المشرع والقاضى مسئولية ثقيلة وعلما دقيقًا وشاملا بأقطار وأبعاد الجريمة والعقاب، وما يتبع من أحكام والموقف من الشريعة والعقيدة إزاءها.

وقد لاحظ القاضى الشهيد عبد القادر عودة - رحمه الله - هذا الازدواج وأشار إليه فى كتابه «التشريع الإسلامى مقارنا بالتشريعات الوضعية»، ولكنه لم يمض إلى النهاية التى تستتبعها هذه الازدواجية.

ويتجلى تأثير العقيدة على العقوبة فى أنها تجعلها مكفرة، ومطهرة من قذارة الجريمة، وهذا هو ما فهمه الجناة فى عصر النبوة خاصة فى جريمة الزنا ذات الحساسية الخاصة، فهم جميعًا يأتون الرسول صائحين «طهرنى» ويصرون على ذلك كما تثبت ذلك قصة ماعز والغامدية التى سنشير إليهما نقلا عن صحيح مسلم فيما بعد.

ويلحظ أثر العقيدة فى تكييف الجريمة وعقابها فى جعل الإقرار هو وسيلة الإثبات الأولى. لأن الإقرار (بعيدًا عن أى إكراه أو ضغط أو تأثير) يقترن برغبة الجانى فى التطهير بالعقاب من جريمته، وهناك أحاديث عديدة أن الرسول اشترط الإقرار مرتين، لا مرة واحدة، قبل توقيع العقوبة، كما يمكن للجانى. النكول عن إقراره فلا يؤخذ به، ويمكن أن يتم هذا قبل صدور الحكم، وقبل التنفيذ الفعلى، أو حتى خلاله لأن الرسول - عليه الصلاة والسلام - قال لأصحابه عندما نقلوا إليه فرار ماعز عندما استحد به الرجم ففر فلاحقوه: «هلا تركتموه فيتوب ويتوب الله عليه».

ومحاولة الرسول إثناء الاثنين (ماعز والغامدية) عن الإقرار - وهو ما سنلحظه أيضًا فى حالة السرقة، يثير قضية فى منتهى الأهمية، تلك هى أن من الممكن تلافى الرجم والقطع دون أن يكون فى ذلك مخالفة للسنة، وأن الأمر ليس كما يحاول البعض إظهاره - أنه «حق الله» الذى لا يملك الإمام التصرف فيه. إن إلحاح الرسول ﷺ فى محاولة درء توقيع العقوبة المقدرة - رجما كانت أو قطعا - يوضح تمامًا أن من سلطة القاضى أن يدرأ الحد بما يمكن أن يثار من شبهات أو ما يلقيه فى روع المتهم من الإنكار أو تلقينه الإنكار صراحة (كما سيلى).

ثم إن هناك مخرجًا آخر هو تكوين محاكم الصلح العرفية بين الناس وهى محاكم يؤلفها الناس فيما بينهم على مستوى الأحياء دون تدخل من الحكومة تمثلهم وتقوم بتسوية ما يعرض لهم من منازعات بالحسنى، وبهذا لا تكون سلطة رسمية يمثلها «الإمام» أو الحاكم وبالتالى لا تنظر أصلا أمامها، ولهذا أصله من حديث الرسول: «تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغنى من حد فقد وجب».

ومن آثار العقيدة على القاضى والجانى أن يحاول القاضى ثنى الجانى عن الاعتراف، ويفسح له المجال لكى يلوذ بالمعاذير، أو بكيفيات أخرى خلاف الكيفية التى سن لها الحد العقوبة، والحالات التى حاول الرسول ﷺ ثنى المعترف عن اعترافه قد أصبحت من بداءة التقاليد القضائية، وقد اتبعها الرسول فى كل الحالات التى عرضت عليه فى بعض حالات السرقة وفى حالات الزنا.

وهناك أحاديث عن محاولة الرسول ثنى الجانى وإيجاد أى شبهة تلحق بأداء الجريمة..

وفى مقابل هذه المحاولات لثنى الجانى نرى الجانى يتمسك باعترافه، ويستبعد أى شبهة ويصر على أن يتطهر بالحد.

وهذا هو أحد أسرار تعاطف الرسول مع هؤلاء الجناة، ولعل الرسول أيضًا قد لمس أن هؤلاء الجناة «الأبطال»[1] جعلوا تطبيق الحد أمرًا واقعًا يوحى بكل ما يمكن

(١) مما لا يخلو من مغزى أن ابن حزم اعتبر ماعزًا والغامدية من بين الصحابة المقلين فى الفتوى، وقال ابن القيم «وما أدرى بأى طريق عد معهم أبو محمد (أى ابن حزم) الغامدية وماعزا، ولعله تخيل أن=

لهذا التطبيق أن يوحيه من ردع، ولولاهم لكان الحد نصا أجوف «ميتا» فحرصهم على تطبيق الحد لم يكن «توبة» فحسب، ولكن مساهمة فى «تفعيل» الحد ومنحه الحياة بموتهم، وقد يفسر هذا كله كلمة الرسول عن الغامدية: أنها «جادت بنفسها لله تعالى»(١).

وفى غير الزنا وجد الرجل الذى قطعت يده فى السرقة، فأخذ يده المقطوعة بيده السليمة وقال: «الحمد لله الذى خلصنى منك أردت أن تدخلينى النار»(٢).

ويلحظ أن الرسول لم يسأل فى حالات الزنا التى عرضناها عن الشريك الآخر فى العملية الذى يفترض أنه يستحق العقوبة نفسها، مما يؤكد ما ذهبنا إليه من الزهد فى توقيع العقوبة، ولأن من المبادئ التى أرساها الرسول العظيم أن الحاكم ملزم بتطبيق عقوبات الحدود عندما تعرض عليه بالفعل فإذا لم تعرض عليه فليس من دوره أن يبحث عن الجناة أو يتعقبهم، وهذا هو معنى كلمته الخالدة «تعافوا الحدود» وقوله لمن ساق إليه متهما بالزنا: «لو سترته بثوبك كان خيراً لك» وهذا التوجيه يفتح بابا واسعًا للتصرف فى موضوعات الحدود ما بين الأطراف المشتركة دون الالتجاء إلى المحاكم، مما أوحى لنا بأن نطالب فى أكثر من كتاب من كتبنا بالأخذ بنظام محاكم الصلح التى تتكون تكونا اختياريا تطوعيا فى الأحياء لتسوية المشكلات وديا، وتفادى الوصول بها للمحاكم الرسمية.

ويصل أثر العقيدة إلى غايته عندما لا يقف الأمر عند ثنى المتهم عن الاعتراف، وقبول إنكاره حتى لو جاء هذا الإنكار بعد إصدار الحكم وقبل توقيع العقوبة بالفعل أو حتى خلالها، ولكن يصل إلى حد تلقين المتهم الإنكار.

= إقدامهما على جواز الإقرار بالزنا من غير استئذان لرسول الله ﷺ فى ذلك هو فتوى لأنفسهما بجواز الإقرار، وقد أقرا عليه، فإن كان تخيل هذا فما أبعده من خيال، أو لعله ظفر عنهما بفتوى فى شىء من الأحكام (إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم الجوزية) ص ١٤ ج١ طبعة الكليات الأزهرية.

(١) صحيح مسلم ص ١٢١ ج٥ (طبعة صبيح).

(٢) الروض الباسم فى الذب عن سنة أبى القاسم لإبراهيم بن الوزير ص ٥٦ ج١.

جاء فى كتاب السنة للشيخ سيد سابق ما يسقط الحد. رواه أبو أمية المخزومى أن النبى ﷺ أتى بلص اعترف ولم يوجد معه متاع، فقال رسول الله ﷺ: ما أخالك سرقت، قال: بلى مرتين أو ثلاثا. رواه أحمد وأبو داود والنسائى ورجال ثقات.

وقال عطاء كان من قضى (أى تولى القضاء) يؤتى إليهم بالسارق فيقول: أسرقت؟ قل: لا، وسمى أبا بكر وعمر - رضى الله عنهما - (أى ذكر أن أبا بكر وعمر كانا يفعلان ذلك حينما توليا القضاء).

وعن أبى الدرداء أنه أتى بجارية سرقت، فقال لها: أسرقت؟ قولى لا فقالت: لا. فخلى سبيلها.

وعن عمر أنه أتى برجل سرق فسأله: «أسرقت؟ قل: لا. فقال: لا. فتركه» (ص ٤٧٤ - ٤٧٥) ج٣ طبعة دار الفتح.

وروى عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال: شهدت عليا أتاه رجل بالسرقة فرده، وفى لفظ فانتهره، وفى لفظ فسكت عنه. وقال غير هؤلاء فطرده، ثم عاد بعد ذلك فأقر. فقال على: شهدت على نفسك مرتين، وأمر به فقطع. قال أحمد: لا بأس بتلقين السارق ليرجع عن إقراره»، وهذا قول عامة الفقهاء روى ذلك عن الخلفاء الراشدين (انظر ص ٢٨٨، ٢٨٩ ج١٠ المغنى لابن قدامة).

وهذه معالجة لا نجد لها مثيلا فى أى تشريع آخر يلحظ مصلحة المتهم أو يبنى نظريته على أساس أن المجرم ضحية المجتمع، وقد رويت عن الرسول وأبى بكر وعمر وكفى بهؤلاء ثبوتا..

ومن أبرز آثار العقيدة على الجريمة والعقاب اعتبار التوبة مزيلة للجريمة، مطهرة منها، ويمكن أيضًا أن توقف العقوبة.

وآيات القرآن الكريم عن التوبة والترغيب فيها أكثر من أن تحصى ووصل استحثاث القرآن الناس عليها درجة يمكن فيها أن تبدل سيئاتهم حسنات كما جاء فى

الآية ٧٠ من سورة الفرقان ﴿ **إِلاَّ مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ** ﴾ ولعل هذا الإحلال نتيجة للعمل الصالح بجانب التوبة لأن الحسنات يذهبن السيئات . . وهو ما يعد على كل حال ثمرة للتوبة النصوح .

ونص القرآن على الصيام فى حالات عديدة من المخالفات فى الحج أو اللغو فى الأيمان أو الظهار .

وهذه البدائل من العقوبات المألوفة من جلد أو سجن أو غرامة ذات طابع عبادى خالص افترض فيه أن يكون له أثره فى إصلاح حال الجانى وإبعاده عن الشر . ولحظ فيها حالة الجانى وأن يكون فيها بديل عند عدم الاستطاعة . .

أما أثر الشريعة فإنه يمثل وجهة النظر المقابلة أن الشريعة فى جوهرها قانون يستهدف حماية المجتمع أو المبادئ والأوضاع التى قام عليها ولا يجوز لها التفريط أو التهاون فى هذه الرسالة خاصة وأن العقيدة كما قدمنا ستلحظ الجوانب الأخرى وسترتفق عليها بما لا تستطيع الشريعة دفعه ، فإذا فرطت ثم جاء تأثير العقيدة تآكل دور الشريعة وعجزت عن القيام بواجبها .

وفى حقيقة الحال فإن وجود الشريعة جنبا إلى جنب العقيدة هو ما يفترضه تكامل العملية الإصلاحية لأن الاقتصار على إصلاح الفرد عن طريق العقيدة ، وإن كان هو الذى تفضله الأديان ، إلا أن إصلاح المجتمع هو الذى يبقى على إصلاح الفرد ويحول دون أن تنال منه قوى الشر والبغى وضراوة الشهوات .

ومن الواضح أن فعالية القانون إنما تكون لاتباع الناس له واحترامهم إياه ، وأن بقاء المجتمع لا يتم إلا حيث يعمل كل فرد فى المجتمع كعضو فى الجسم «يشد بعضه بعضًا» فإذا انتهك القانون وإذا تمرد عضو على الجسم فلا قيام ، ولا قوام . . لقانون أو مجتمع .

من أجل هذا اتسم دور الشريعة بالصرامة والموضوعية واستهداف مصلحة المجتمع وسيادة القانون ، وأخذت الجريمة لفرد ما طابع الجريمة على القانون نفسه ، فأخذت العقوبات الإسلامية قسمة الزجر والردع الوقائية ، لأن المجتمع لا يحتفظ

بانتظامه إلا بوازع السلطان الذى يمثل فى العقوبات الرادعة الزاجرة لكل من ينتهك القانون أو يتمرد على المجتمع، ومن هنا كانت عقوبة السرقة هى القطع سواء كان المسروق مليونا أو ربع دينار، لأن المهم فى تكييف العقوبة هو انتهاك المبدأ وخرق النظام وهذا يقع عندما تحدث السرقة بالفعل فضلا عن أن التهاون فى الجريمة الصغيرة يؤدى إلى ارتكاب الجريمة الكبيرة ومن هنا نشأت فكرة «سد الذريعة فى الفقه الإسلامى» وحرم قليل الخمر الذى قد لا يسكر لأنه سيؤدى إلى كثيره الذى ينتهى بالإدمان.

والمجتمع الإسلامى كل واحد يتردد فى كل ناحية من نواحيه نبض الروح الكلية له وهى «العدل» وتتطابق أوامره ونواهيه ولا يتعارض بعضها مع بعض. فالشريعة التى أوجبت القطع لسرقة ربع دينار هى نفسها التى أوجبت الزكاة لتقدم للمحتاجين جميعًا كفايتهم كحق معلوم، وقد عبر عمر بن الخطاب عن ذلك عندما سأل عاملا من عماله «ما تفعل إذا أتيت بسارق؟ قال: أقطع يده، قال: إذن فإن جاءنى منهم جائع فسوف يقطع عمر يدك. إن الله يوصى بستر عوراتهم، وأن نوفر لهم نفقاتهم فإذا أعطيناهم هذه النفقة أقمنا عليهم حدود الله»[1].

ومن الواضح أن الشريعة فى وضعها للعقوبات المقدرة على الجرائم لاحظت مصلحة المجتمع قبل مصلحة الفرد. على أنها فى القسم الأعظم من الجرائم ـ جرائم التعزير ـ تركت للقاضى حرية تحديد العقاب ومعنى هذا أن يلحظ القاضى طبيعة الجريمة وهى تقتضى عقابا يلحظ فيه الجانى أو عقابا يلحظ فيه المجتمع، وعندما أعطت الشريعة القاضى حرية تحديد التعزيرات فإنها فتحت الباب على مصراعيه لملاحظة حالة الجانى، لأنها لو أرادت ملاحظة حالة المجتمع لحددت العقوبة كما فعلت فى الحدود.

ومن هنا يمكن القول إنه فى الوقت الذى لحظ الإسلام مصلحة المجتمع عندما

---

(١) المستشار أحمد محمد إبراهيم فى مناقشته الموضوع جاءت فى كتاب «الدفاع الاجتماعى. الجامعة العربية ـ القاهرة» ص ١٤٤.

حدد عقوبات مقدرة لجرائم معينة، فإنه لحظ حالة الجانى عندما ترك للقاضى حرية تحديد العقوبات فى الجرائم الأخرى (غير المقدرة) وهى أغلبية الجرائم.

فإذا أضفنا إلى هذا أن العقوبة سواء كانت حدية أو تعزيرية فإنها توقع على شخص الجانى، ولا تشرك أحدا آخر تطبيقا للمبدأ القرآنى الأصولى ﴿ **لا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ لوجدنا أن الإسلام لحظ مبدأ تفريد العقوبة أكثر مما يتصور معظم الذين كتبوا عن هذا الموضوع وقبل أن تعرفه الدول الحديثة.

وفى رأى الكاتب أن قضية الزنا محسومة فإذا ارتكبت الجريمة برضا الطرفين، فليس من شأن المسلم التجسس عليهما وإبلاغ السلطات وكلمة الرسول حاسمة: «لو سترته بثوبك كان خيراً لك» أما إذا لم تتم برضا الطرفين فإنها تكون الاغتصاب. والاغتصاب عقوبته فى معظم الدول القتل. وما طابور إطلاق الرصاص إلا الصورة الحديثة للرجم القديم.

وتضمن الفصل اجتهادات عديدة بالنسبة لعقوبة القطع فى السرقة ضمت رأى الشيخ عبد المتعال الصعيدى. الذى يجيز أن تكون العقوبة القطع أو الغرم أو الحبس على التخيير لا القطع وحده، والأستاذ عبد الله العلايلى عن أن عقوبة القطع هى الحد الأقصى وهو رأى مستخلص من أن الحدود الجزائية قد لا تكون «بأعيانها ولكن بغايتها» كما يرفض الشيخ العلايلى الرجم والقصاص وغيرهما.

وختم الفصل بملاحظات أجملت فكرة المؤلف عن الأخذ بعقوبة القطع إذا تكررت السرقة، أو إذا أخذت الجريمة شكل الغش فى المواد الغذائية أو مواد البناء أو المخدرات حسما للجريمة.

وأشار الكتاب إلى رواية عن عمر بن الخطاب أنه لم يقطع سارقا للمرة الأولى.

كما أشارت الخاتمة إلى رأى الزيدية فى أن للإمام أن يسقط العقوبة لمصلحة، وله أن يؤخرها إلى وقت آخر لمصلحة، وأبرزت الخاتمة خطورة «الجريمة المنظمة فى العصر الحديث» وكيف تطرقت إلى الأطفال.

الفصل الرابع: المكونات الثلاثة التى أعطت الفقه الإسلامى شخصيته

تحدث الفصل عن المنزلة الفريدة للفقه الإسلامى بين النظم القانونية وأنه اكتسب ما لم يظفر ما به أى فقه أو قانون أو شريعة أخرى سواء من زاوية الاتساع الجغرافى، أو شمول المادة، أو ما اتصفت به المعالجة من تقوى وتفان وإخلاص، وكيف لا يكون كذلك وقد أدرج عندما حدد الحقوق على الأفراد «حق البهائم على العباد، وما يفترض على الناس نحو هذه الحيوانات من رفق، كما صوره الإمام المصرى العز بن عبد السلام.

وإذا كنا فى كتاباتنا نعيب على الأجيال المعاصرة من الفقهاء عكوفهم على ما كتبه أسلافهم فإن هذا لا يمس هؤلاء الأسلاف الذين كانوا يمثلون السبق والتفوق بين علماء ومشرعى أزمانهم، وإنما يمس الأجيال المعاصرة لتقصيرها عن اللحاق بعلماء العصر الحديث حتى أصبحوا فى ذيل الجيش الجرار من العلماء فى مختلف الدول.

وأشار إلى مراحل تطور الفقه الإسلامى منذ أن بدأ فى عهد الرسول حتى الفترة المعاصرة وقال:

هذه المسيرة التاريخية الحافلة، من عهد الرسول حتى الفترة المعاصرة، أعطت الفقه الإسلامى شخصيته وكيانه، وبلورت أعظم العناصر تأثيرًا عليه، بعد أن أخذ شهادة ميلاده من ظهور الإسلام وكون مادته لحما وعظما من القرآن والسنة.

وأبرز هذه العناصر ثلاثة هى: التجزئية، والمنطق، واللغة.

بالنسبة للمكون الأول: «التجزئية» أن الفقه كان يقصد به التوصل إلى الحكم فى عدد من الوقائع، فلم تكن هناك فكرة وضع «تشريع» أو حتى «قانون» عام شامل، لأن القرآن الكريم والسنة النبوية كانا يقومان بهذا الدور، فالفقه الإسلامى فى مرحلته الأولى كان فقه قضاء يوجه للقاضى، ولم يكن فقه تشريع يظهر فيه المشرع.. وحتى بعد أن نهج هذا الأسلوب التوصل إلى الأحكام عندما أسس الأئمة أصول الفقه، فإن أصول الفقه نفسها احتفظت بهذه القسمة فلم تكن تشريعا، ولكن كانت منهجًا لاستنباط الأحكام من مصدرى التشريع وهما

الكتاب والسنة بدلا من الطريقة الاجتهادية السابقة عليها . . أما ما توصل إليه الفقهاء من إضافة أصلين كان يمكن أن يكونا أصولا تشريعية» هما الإجماع والقياس، فإنهما ألحقا، وربطا، بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن أن يعدا أصلين مستقلين . . وبالطبع فإن الأصول الأخرى من استحسان، أو مصالح المرسلة، إلخ . . بالإضافة إلى أنها كانت أقل شأنا، فإنها أيضًا ربطت بالأصلين العظيمين الكتاب والسنة.

وكان يمكن أن يظل الفقه الإسلامى آخذًا صفة الأحكام التى أصدرها الرسول أو الصحابة فى حالات قضائية عرضت عليهم، وتصبح هذه الأحكام «سوابق قضائية» معتمدة للحكم فى حالات مماثلة أو مقاربة، كما كان الشأن فى الشريعة البريطانية القديمة التى يطلق عليها «القانون العام Common Law» ولكن المجتمع الإسلامى لم يكن كالمجتمع البريطانى مجتمعا راكدا، بل كان ديناميكيا يجتاز مرحلة من أكبر مراحل التطور التى مر بها العالم . لذلك أخذت الفكرة العامة للفقه تتحدد شيئًا فشيئًا باستبعاد ما لم يره الفقهاء من صميم الفقه، أو أن مكانه الصحيح ليس هو الفقه على وجه التعيين، وكان أبرز ما استبعدوه ومما له دلالة خاصة :

أ ـ الأحكام غير المأخوذة من الشرع بل من العقل كالعلم بأن العالم حادث، أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة، أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع .

ب ـ الأحكام الشرعية النظرية المسماة بالاعتقادية والأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان به واجب .

ج ـ الأدلة الإجمالية كالمقتضى والنافى فإن العلم بوجوب الشيء المقتضى أو لعدم وجوبه لوجود النافى ليس من الفقه .

وهذا ما يفسر التعريف الذى وضعه الفقهاء .

«الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية» وهذا

التعريف للبيضاوى والشافعية، وقال الآمدى: إن الفقه تخصيص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال[1].

ولم يكن متصوراً أن يظل الفقه على هذه الصورة الفضفاضة، كان لا بد أن ينهج ويؤصل فى علم «أصول الفقه» وهذا ما قام به الشافعى فى مصر، وأصحاب أبى حنيفة فى العراق عندما وضعوا «أصول الفقه» فألف الشافعى «الرسالة» كمقدمة لكتابه الفقهى الكبير «الأم» وهى من الفقه كمقدمة ابن خلدون من التاريخ، وبين فيها كيفية التعامل مع القرآن والسنة النبوية بطريقة سهلة وسائغة وبعيدة عن أى تعقيد وبعضها بأسلوب الحوار.

وواضح تمامًا سواء من الأسلوب أو من طريقة الاستدلال أنه تأصيل عربى إسلامى.

وفى حقيقة الحال فإن الأصول الأربعة (الكتاب والسُّنة ـ الإجماع والقياس) التى وضعها الشافعى أخذت مأخذ التسليم من الأمة، وإن كان هناك تحفظات فى بعض ما يتصل بها. ونحن نرى أن ما ذهب إليه الشافعى يمثل التطور الطبيعى لنقل الفقه من «فقه الحالات» المتناثرة المتعددة إلى «فقه المصادر» المؤصلة، ولكن البعض عادوا مرة أخرى إلى فقه الحالات والفروع بفكرة إثبات صحة التأصيل مضافًا إليه زياداتهم الخاصة والواقع، فافترضوا افتراضات بعيدة وغير محتملة لا لشىء إلا لإثبات البراعة الفقهية والتمكن فى حرفة الفقه وصناعته، وهو ما غلب على الحنفية.

ولاحظ الشيخ أبو زهرة فى كتابه أصول الفقه «أن أصول الحنفية تختلف عن أصول الشافعية فى أن أصول الشافعية كانت منهاجًا للاستنباط وكانت حاكمة عليه، أما طريقة الحنفية فهى حاكمة على الفروع بعد أن دونت، أى أنهم استنبطوا القواعد التى تؤيد مذهبهم ودافعوا عنها، فهى مقاييس مقررة، وليست مقاييس حاكمة».

---

(١) هذا هو تعريف الأصوليين، أما عند الفقهاء فهو حفظ الفروع مطلقا سواء كانت بدلائلها أم لا.. (ص ٧ أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة).

وقد حاول علاج «التجزئية» فى الفقه بعض العلماء بابتكار فكرة «القواعد» التى تلم شتات كل مجموعة من الجزئيات أو الفروعيات وتحكمها، وتحدث الفصل عن القواعد الفقهية، والقواعد الأصولية.

ولا جدال فى أن التوصل إلى القواعد كان خطوة نحو التخلص من التجزئية والسير نحو الكلية وقد توصلت إحدى قواعد ابن رجب الحنبلى إلى ما توصل إليه الفيلسوف اليونانى الذى قال: «إنك لا تنزل النهر نفسه مرتين» فلم يعتبر حانثا من حلف أنه لن يقف فى ماء النهر لأن جريان الماء يتبدل ويستخلف شيئًا فشيئًا فلا يتصور الوقوف فيه.

ولكن المفارقة أن القواعد التى أريد بها إلجام التجزئية ولم شملها . . انتهت هى نفسها إلى تجزيئية . . فإذا كان الإمام أبو طاهر الدباس إمام الحنفية فى ما وراء النهر رد جميع مذهب أبى حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، وأن بعض علماء الشافعية رد المذاهب إلى أربع قواعد هى «اليقين لا يزال بالشك» و«المشقة تجلب التيسير» و«الضرورة تزال» و«العادة محكمة» وزاد غيره خامسة «الأمور بمقاصدها» وإذا كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام بنى كتابه «قواعد الأحكام فى مصالح الأنام» على أساس أن الفقه كله قائم على قاعدة «جلب المصالح ودرء المفاسد» فإن هذا لم يكن شأن آخرين مثل القاضى عبد الوهاب المالكى مؤلف «الإشراف على مسائل الخلاف» إذ ضم مائة قاعدة فقهية كلية مصوغة صياغة تامة إلخ . . ولا هو شأن القرافى الذى جمع فى كتاب «الفروق» خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة، ولا هو شأن تقرير القواعد وتحرير الفوائد للشيخ أبى الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلى (متوفى سنة ٧٩٥) الذى ضم ستين ومائة قاعدة، ولا هو شأن «الاعتناء فى الفروق والاستثناء» لبدر الدين بن سليمان البكرى الذى جمع فيه ستمائة قاعدة أصلية وذكر فى كل قاعدة ما يندرج فيها من الفوائد الفقهية وما يستثنى منها من المسائل، ولا مثل كتاب القواعد الفقهية للإمام أبى عبد الله محمد بن أحمد المقرى التلمسانى قاضى الجماعة بمدينة فاس المتوفى سنة ٧٥٦، وقد جمع فيه مائتين وألف قاعدة على مذهب الإمام مالك.

واستشهد الفصل ما قاله الدكتور الشيخ على جمعة.

ونلاحظ أن القواعد قد بدأت بعدد قليل (سبع عشرة قاعدة فى رواية من نسبها إلى أبى طاهر الدباس الحنفى، وخمس قواعد عند القاضى حسين . . . إلخ)، ثم بدأت فى الزيادة حتى يقول تاج الدين السبكى (ت ٧٧١هـ) : إنها تربو على الخمسين بل على المائتين. ونجد قواعد ابن المقرى قد زادت على الألف وخمسمائة، وإذا راعينا الضوابط الخاصة بكل باب فإنها تربو أيضًا على ذلك، فالضوابط والقواعد الموجودة فى ربع العبادات من كتاب مغنى المحتاج شرح المنهاج للخطيب الشربينى تصل إلى عدة مئات، وكذلك نرى أنها أكثر من مائتين عند الزركشى فى المنثور فى القواعد، ونخرج من هذا كله أن عملية التقعيد مستمرة وينبغى أن تستمر[1].

وهكذا نرى أن المحاولات التى بذلت لتحويل الجزيئية فى الفقه إلى كلية ونقله من أن يكون فقه قضاء إلى فقه تشريع، فشلت سواء فى ذلك وضع أصول الفقه، أو فكرة المقاصد، أو فكرة القواعد، وفى نظرنا أن هذا التحول لا يمكن التوصل إليه عن طريق الفقه التقليدى، وإنما يوصل إليه بفقه جديد لا يقوم على مرتكزات الفقه التقليدى، وإنما يبدأ مباشرة من النقطة التى بدأ منها القرآن نفسه، لأن القرآن فى إجماله التشريع، وهذا أمر يختلف عن جعله مصدرًا من مصادر أصول الفقه، أو حتى الأول من مصادر أصول الفقه لأننا فى حالة الفقه الجديد لا نأخذ الأحكام جاهزة. مجردة، منتزعة آياتها من السياق فيكون الفقه قضاء، ولكننا نأخذ القرآن ككل وننظر فى «القيم الرئيسية» فيه، وهى بطبيعتها محدودة معدودة بأصابع اليدين، ونجعل كل قيمة مصدرًا لمجموعة من الأحكام التى تتصل بها ثم تربط برباط واحد أو توضع داخل إطار واحد، وهو أمر لن يكون فيه صعوبة لأنها كلها منبثقة من القرآن الواحد، بحيث لا يكون فيها تعارض أو تنافر . . وهو ما فعلناه عندما جعلنا القيم الحاكمة فى القرآن الكريم أصلاً من أصول الشريعة أو قل أصل الشريعة . . ويمكن أن تؤخذ أيضًا القيم الخاصة بالعقيدة والإيمان، والتى يمكن أن

---

(١) المدخل - دكتور على جمعة ص ١٤ (المعهد العالى للفكر الإسلامى - سلسلة تفسير القرآن).

تدرج كلها فى قيمة واحدة هى «التقوى» لتكون أصل العقيدة، وليتألف منها جميعا النظرية العامة للإسلام عقيدة وشريعة.

والمكون الثانى هو اللغة، وهو أمر يتميز به الفقه الإسلامى.

فليس من المألوف لدى اللجان التى تشتغل بوضع القوانين، أو الهيئات الأكبر حجما كأعضاء السلطة التشريعية التى تناقش القوانين أو تضع الدساتير. نقول ليس من المألوف أن يعنى هؤلاء بمباحث اللغة ومعانى الألفاظ ودلالات الحروف وأحكام النحو.. فاللغة لدى هذه الهيئات واللجان هى اللغة الشائعة ودلالاتها هى الدلالات العامة والمعروفة وإن تطلب الأمر بالطبع دقة فى الصياغة، كما تكون هناك لائحة تفسيرية، بيد أن اللائحة التفسيرية لا تعنى بمباحث اللغة.

ولكن الأمر يختلف بالنسبة للفقه الإسلامى فاللغة ودراساتها، من نحو وصرف ومعان ودلالات وأساليب الخطاب والحروف يمثل مكونا من المكونات الرئيسية الثلاثة للفقه وقسمة لا تخطىء فى شخصيته.

ولاحظ بعض الكتاب أن الأصوليين اهتموا بالمباحث اللغوية أكثر من اللغويين أنفسهم، ولا عجب فى هذا فاللغة لا تعنى لدى اللغويين زواجا وطلاقا وبتر يد وقطع عنق.. ولكنها تعنى ذلك لدى الأصوليين، ومن هنا كان لا بد للأصوليين أن يتعمقوا فى فهم اللغة وأن يحيطوا بكل أقطارها.

وعالج الفصل قضية الاستثناء، وهل يعود على الجمل كلها أو الجملة الأخيرة.

وظفرت صيغة الأمر والنهى بتفصيل أدى إلى الافتيات على المعنى الحقيقى للكلمة بحيث تحتمل صيغة «أفعل» خمسة عشر وجها أو ستة وعشرين معنى كالوجوب والندب والإرشاد والتهديد والإهانة والدعاء... إلخ.. وقد أفسح الاجتهاد المجال للفقهاء فميع المعنى الحقيقى للكلمة، فالندب معناه إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل، ولا تفهم فى اللغة من لفظ «افعل» لا تفعل إن شئت إلا ببرهان يوجب ذلك. وبهذه الطريقة اعتبر بعض الفقهاء أن الأمر فى استئذان النساء أمر ندب وأن إيجاب الشهود فى الطلاق أمر ندب وكذلك المكاتبة.

والذى نجا من هذا التحايل هم الظاهرية وبهذا كان مذهبهم فى الحالات التى ذكرناها : أى المكاتبة والإشهاد على الدين وعلى الطلاق أقرب إلى الصواب وروح الإسلام .

وأورد الفصل ثلاثين حالة من حالات الاختلاف تتصل بالأمر والنهى .

وأشار الفصل إلى الاستخدامات المتعددة لبعض الحروف وما تثيره من بلبلة مثل حروف العطف : الواو ومثل أو وإلى والباء وأنى وبلى . . . إلخ . . وإن (بالكسر) وأن (بالفتح) .

وانتهى الفصل إلى أنه إذا أريد تقنين الشريعة ، فلا بد أن يؤخذ معنى واحد لكل كلمة أو حرف يكون أقرب المعانى إلى مقاصد الإسلام وقيمه ويترك الباقى ، وليس هناك حل آخر ، فلا يحتمل قانون أن يعترف للكلمة الواحدة بمعنيين يختلف أحدهما عن الآخر لأن هذا سيقتضيه أن يصدر حكما لكل معنى فى الكلمة الواحدة يتضارب أحدهما مع الآخر .

المكون الثالث : المنطق .

تأثر الفقه بالمنطق الأرسطى الذى قد يطلق عليه المنطق الصورى تأثرًا تفاوتت فى تقديره الآراء ، ويرى المؤلف أن أثر المنطق كان كبيرًا وأنه أورث الفقه الطابع الثبوتى والمجرد والشكلى ، وقد ثبت أن المسلمين تعرفوا على الفلسفة اليونانية فى القرن الأول للهجرة وأن المنطق الأرسطى . . دخل العالم الإسلامى فى وقت مبكر ثم توالت ترجماته .

وأنه «يمكن القول بأن علم أصول الفقه ما هو إلا منطق إسلامى أريد به تطبيقه فى مجال محدد هو استنباط أدلة الأحكام .

وكشف الفصل عن حقيقة غير شائعة هى إيمان ابن حزم بالمنطق وتحمسه لكتب أرسطو إلى حد أنه لم يجوز لأحد أن يفتى بين اثنين إذا كان جاهلاً بها» .

وهى كلمة تعيد إلى الذهن كلمة الغزالى المشهورة فى المستصفى عن المنطق وأن «من يجهله فلا يوثق بكلامه أصلاً» .

وأورد الفصل كلام ابن تيمية عن المنطق وأنه سليقة فى العقل الإنسانى يستغنى عنه الذكى ولا ينتفع به البليد، كما أورد تحريم ابن الصلاح وعدد آخر من الفقهاء له، ولكن هذا لم يؤثر على المتأخرين من الفقهاء الذين اعتبروه متمما للفقه ولا يجوز للفقيه أن يجهله.

والرأى الذى انتهى إليه الفصل هو أن الفقه الإسلامى إذا كان قد كسب شيئًا من المنطق، فإنه خسر أضعاف ما كسب، وأن المنطق أضفى «الصورية» على الفقه، وفصل ما بينه وبين الحياة كما أنه شجع على توثين النصوص والعناية بالتعاريف «الجامع المانع» وأن هذا أدى إلى صور من الانكفاء على الألفاظ على حساب الحياة.

وهناك أثر تبقى للمنطق هو أنه أدى إلى ازدهار التصوف هربا من جفاف المنطق إلى رى العاطفة والمشاعر وعوالم القلوب.

بهذا الفصل ينتهى القسم الأول من الكتاب - منطلقات ومفاهيم - ليبدأ القسم الثانى.

الباب الثانى

أصـول الشـريعة

يوجه الباب الانتباه إلى أنه يقصد «أصول الشريعة» على وجه التعيين، وبالمفهوم الذى ساقه فى الجزء الأول، وليس أصول الفقه.

الفصل الخامس: الأصل الأول: العقل أولا

يبرر الفصل جعل العقل المصدر الأول بمبررين الأول أن العقل هو أداة فهم القرآن الكريم الذى يعد الأصل الأول للإسلام . .

ذلك أننا لكى نُعمل القرآن، لابد أولا أن نعمل عقولنا فى فهمه واستيعابه، خاصة وأن أسلوب القرآن يمكن أن يوحى بأكثر من معنى، ويتطلب إعمالا وتمييزا ومقارنة للآيات التى جاءت فى مختلف آياته، حتى نستوعب أحكامه . . وهذا - كما قلنا - ما يطلبه القرآن نفسه ﴿ **أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا** ﴾ (محمد آية: ٢٤). ﴿ **وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا** ﴾ (الفرقان آية: ٧٣).

وهذا نفسه هو ما قام به المفسرون، فكل آية فى القرآن فسروها فى صفحات، وكل حكم عللوه وضبطوه، وأحاديثهم عن الناسخ والمنسوخ فى القرآن تمثل أقصى جرأة يمكن للفكر أن يصل إليها فى تعامله مع النصوص المقدسة، وهى جرأة لا نبيح

لأنفسنا ـ ونحن دعاة العقل والفكر والحرية ـ أن نمارسها أو نقدم عليها، كما قام اللغويون بدور كبير لإيضاح إجمال القرآن وبلاغته وإعجازه ورمزيته، ولعلهم أيضا فى بعض الحالات جاوزوا الحدود إلى درجة الافتيات عليه، فهؤلاء وأولئك لا يختلفون فى حقيقة الحال من ناحية المبدأ، والمدى عما ذهبنا إليه، بل لعلهم جاوزوا المدى الذى نسمح لأنفسنا به. إن القوم لم يترددوا فى إعمال عقولهم وأفكارهم لتفهم القرآن. وليس لهذا من معنى إلا سبق العقل، وأنه الأداة التى لا يمكن الاستغناء عنها لفهم القرآن.

ومن قبل قال بهذا الشيعة من زيدية وجعفرية وقال به قبلهم الغزالى فى «المستصفى»[1] واعترف به ـ إلى حد ما ـ أهل السنة والجماعة فى شكل الاجتهاد أو القياس.

والمبرر الثانى أن الحديث هو عن الشريعة وليس الفقه الذى يمكن أن يضم العقيدة، والشريعة كما نوهنا فى الجزء الأول، وأعدنا التنويه هنا. هى الدنيويات والعلاقات ما بين الناس بعضهم بعضًا والمجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبهذا التكييف فإن الشريعة لا تضم العقيدة.

وانتقد الفصل انتقادا مرًا التقليد وقال:

> **لم يحدث أبدا أن اتفقت أمة على أن تعطى عقلها إجازة لألف عام.. تعيش خلالها عالة على الأسلاف والأجداد.. فلنحمد الله أننا لا نزال نسير على أقدامنا.. وكان يمكن أن نسعى على أربع..**
>
> **وقد عبر عنها الجاحظ منذ أكثر من ألف عام عندما قال عن المسلمين «أمة قد أصبحت تحمل عقلية العوام ونفسية العبيد وطبيعة القطيع[2]. أمام مأساة بمثل هذا الحجم لا يعد من المبالغة فى شىء أن نقول «العقل أولا».**

ويبدأ الفصل بفقرة عن «خطأ جذرى فى المعالجة» تدور حول أن الإيمان الدينى الذى يقوم على العقيدة مصدره بالدرجة الأولى الوحى ويخاطب القلب (ولا ينفى هذا اتفاقه مع العقل) أما الشريعة وهى عالم العلاقات والدنيويات فإن الأصل فيها

---

(١) المستصفى للغزالى ج١ ص ١٠٠ الأميرية. .

(٢) استشهد بها د/ طه جابر العلوانى فى «الأزمة الفكرية المعاصرة» المعهد العالمى للفكر الإسلامى.

لابد وأن يكون العقل . ولكن الفقه الإسلامى عكس الآية . فجعل أساس الإيمان هو العقل عبر «علم الكلام» الذى يقوم على فلسفة يونانية . فجعل الأصل فى الشريعة الوحى والنقل . ومن هذا الخطأ الجذرى تفرعت أخطاء عديدة أخرى .

وهذه الملاحظة توضح أن المؤلف لا يتعصب للعقل اعتباطا ، وأنه يرى وجوب التسليم للوحى فيما يتعلق بالعقيدة ، ولكنه يضع العقل حيث يجب أن يوضع فى الشريعة .

ويقرر الفصل أن الفقهاء لم يتقبلوا أولوية العقل حتى فى الشريعة ، وأنهم أكدوا تبعية العقل للنقل فقال الشاطبى :

«إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا فلا يسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل والدليل على ذلك أمور؛ الأول: أنه لو جاز للعقل تخطى مأخذ النقل لم يكن للحد الذى حدده النقل فائدة. لأن الفرض أنه حدّ له حدا فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد. وذلك فى الشريعة باطل. فما أدى إليه مثله. الثانى: ما تبين فى علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح. ولو فرضنا متعديا لما حده الشرع. لكان محسنا ومقبحا. هذا خلف. والثالث: أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل. وهذا محال باطل. وبيان ذلك. أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا فى أفعالهم. وأقوالهم. واعتقاداتهم. وهو جملة ما تضمنته. فإن جاز للعقل تعدى حدّ واحد، جاز له تعدى جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشىء ثبت لمثله، وتعدى حدّ واحد هو معنى إبطاله. أى ليس هذا الحد بصحيح. وإن جاز إبطال واحد. جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله(١)».

وجاء الدكتور عبد الحميد مذكور فى القرن الخامس عشر ليؤكد ما أورده الشاطبى فى القرن الثامن قال « . . . الإجماع وهو أقوى الأدلة بعد القرآن الكريم والسنة مستند إلى النص الشرعى ، ولذلك قال الجوينى : «ليس الإجماع فى نفسه دليلا ، بل العرف قاض باستناده إلى خبر» ، وقال ابن تيمية :

«فلا يوجد ـ قط ـ مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى

---

(١) الموافقات للشاطبى ص ٥٣ ج١ .

ذلك على بعض الناس.. فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة.. ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص» ويترتب على هذا مسألة هامة يتميز بها الإجماع الإسلامى عما سواه من صور الإجماع فى النظم السياسية والدستورية الأخرى التى تجعل الأمة أو أغلبيتها مصدرا للسلطات، فالإجماع ـ فى الإسلام ـ منبثق عن النص مستند إليه وليس من حقه أن يخالف نصا، أو يغير حكما، أو يرد أمرًا، أو يحل حراما.

أما القياس عند القائلين به ـ وهم الجمهور الأعظم من مجتهدى الأمة ـ فهو قائم على النص راجع إليه، وقد كان الآخذون به من الأصوليين حريصين على توضيح هذا المعنى وتأكيده، موجهين النظر إلى أن العمل بالقياس ـ فى التوصل إلى الأحكام الشريعة فى النوازل التى لم ينزل فيها ـ بذاتها ـ نص شرعى ـ يعد أمرا شرعيا، وأنه ـ من حيث الأخذ به أصلا، ومن حيث الشروط اللازمة له، والمعتبرة فيه تطبيقا ـ مستند إلى الدليل الشرعى لا يتخطاه ولا يتجاوزه[(١)]».

كما أورد الفصل كلمة للشهيد سيد قطب تؤكد أسبقية النقل على العقل، وقال المؤلف ردا على هذه الدعاوى:

إن هذا الكلام كله يمكن أن يكون له مكان لو أن الأمر هو العقيدة، التى يكون للوحى فيها الدور الأكبر، ولكنه لا يصلح أبدا بالنسبة للشريعة التى يكون للعقل فيها الدور الأكبر، وهذا الاختلاف أمر مفهوم لاختلاف طبيعة العقيدة عن طبيعة الشريعة الذى أشرنا إليه فى مستهل النبذة.

وقد جاء الخطأ من عدم التفرقة والتمييز، فانسحب الكلام عليهما معا. ولما كنا فى هذا الباب نتحدث عن أصول «الشريعة» فإن كلام الفقهاء والأصوليين لا يمكن الأخذ به، ولو كان الفصل عن «أصول العقيدة» لأخذنا به، ببعض التحفظات.

ويلحظ فى كلام الفقهاء القدماء والمحدثين عن العقل ادعاءان رئيسيان يدور عليهما حديثهم؛ الأول: أن الله تعالى أعلم بالمصلحة من الإنسان. فقد يتوخى الإنسان المصلحة فلا يصل إلا إلى المفسدة، وقد يتخبط وينتصر عليه فى النهاية الهوى، ولهذا فالأصوب أن يلتمس الإنسان المصلحة من النص لا من العقل.

---

(١) المنهج فى علوم أصول الفقه د / عبد الحميد مدكور مقدمة إلى ندوة «قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى» الجزائر ٢ ـ ٩ سبتمبر ١٩٨٩م.

أما أن الله تعالى أعلم بالمصلحة، فهذا مالا يجادل فيه أحد، فأين معرفة الإنسان من علم الله تعالى؟ ولكن القضية أن الله تعالى لا يريد للمؤمنين أن يكونوا صما وعميانا، وقد وهبهم العقل الثمين لكى يستخدموه لا لكى يهملوه، وشبه الذين لا يتدبرون بالأنعام ﴿ **بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ** ﴾ (الأعراف آية: ١٧٩). فلا مبرر لدعوى الفقهاء لأن تفكير المؤمن وإعماله لعقله لا يمس فى قليل أو كثير معرفة الله تعالى التى هى بالتأكيد أعظم بمراحل ومراحل من أى عقل إنسانى، وإنما نطالب بإعمال العقل لأن الله تعالى أمر بهذا، ولأن هذا الإعمال هو فى مجال لا يعجز عنه، بل إن الله تعالى جعله أداة للفصل فيه.

ولو فرضنا أن فى النص المصلحة الأفضل من إعمال العقل فإن إدراك النص وفهمه يتطلب إعمال العقل ومن هنا فلا مفر، ولا مهرب من إعمال العقل وإلا وقعنا ضحايا الخرافة. وقد أوردنا فى مستهل الفصل ضروروة الاجتهاد مع النص، وأن كل نص يتطلب اجتهادا لتفهمه وأن تفاوت الفقهاء فى تحديد المصلحة تبعا لتفاوت المعايير والضوابط الفقهية - أو إلهام الفقهاء. . . إلخ. . - يجعل التعرف على المصلحة من العقل أجدى.

والادعاء الثانى الذى يتكرر فى كلام الفقهاء، ويتناقله الخلف عن السلف (كما جاء فى كلام الشهيد سيد قطب) أن العقول نسبية وأن هناك «عقلى وعقلك» وهذه الدعوى تبسيط مخل للموضوع فأن تكون العقول نسبية، ومختلفة، فإن هذا مما يثرى الموضوع لأنه يكشف عن كافة جوانبه وليس هذا الموضوع هو «طبقك المفضل» الذى يخضع للذوق الشخصى، ولكنه قضايا عامة يعالجها الكتاب والعلماء والمفكرون والفقهاء، كل يدلى بدلوه وكل يكشف عن جانب منها، وفى النهاية يتبلور الحل الأمثل أو الحل الأقل سوءا وتعرف جوانب القوة، والضعف وتنكشف المحاذير والمزالق.

من هنا نفهم أن هذين الادعاءين ليس لهما كيان أو حقيقة تبرر وجودهما، ومع هذا فإنهما متمكنان من الناس، وكانا من أكبر العوامل فى تثبيط الناس عن إعمال عقولهم.

وأورد الفصل شواهد لإيثار النقل على العقل منها مسألة تعليل الأحكام. فمع أن معظم الفقهاء يرون تعليل الأحكام إلا أن هناك مجموعة أخرى لا ترى ذلك. وترى أن الأحكام لا تعلل ويدخل فيها ابن حزم. وكذلك المعتزلة. وهى نقطة تثير العجب لأنهم يدعون أنصار العقل ولكنهم سمحوا لما حكاتهم اللاهوتية أن تضللهم فقالوا لا يجوز أن تعلل أفعال الله تعالى لأن من فعل فعلا لغرض، كان حصوله بالنسبة إليه أولى. سواء كان الفرق يعود إليه أم إلى الغير وإذا كان كذلك يكون ناقصا فى نفسه مستكملا فى غيره ويتعالى الله سبحانه وتعالى عن ذلك.

وهذه العبارة تصلح مثالا للسفسطة اللفظية والصورية وكيف تستبعد الحكمة الفطرية والعملية لافتراضات تتلبس بلبوس المنطق؟ وكيف أن هذا يطمس البداءة التى تجمع عليها العقول؟

واستشهد الفصل بكلام الشيخ محمد متولى الشعراوى فى حديث له قال:

«الحكمة فى كل أمر تكليفى لمن آمن به علته الأمر، فالمسلم يفعل كذا لأن الله تعالى قال له «افعل كذا، ولا يفعل كذا لأن الله قال له «لا تفعل» وهل حكمة الأمر عند المأمور به أم عند الآمر؟ هل يعلم الطفل الحكمة فى جرعة الدواء المرة حين تشفيه من مرضه؟ إنما الطبيب الذى وصفها له هو الذى يعلم الحكمة فيها ومنها.

والمسلم يصوم لأن الله تعالى قال «صم» وحذار من تعليق الحكم على علته والذى يصوم لأنه صومه يشفيه من علته نقول له صومك ليس عباده، وليس ناشئا عن إيمان إنما ذلك صوم بعلة الصوم وليس بالصوم نفسه إذن، فالأصل فى المؤمن أن يقبل الأمر من الله دون علة الأمر ولا يعلق عمله على هذه العلة حتى تكون عبادته خالصة وصومه خالصا لوجه الله تعالى.

وكدليل ثان على تبعية العقل للنقل تحدث عن «الموقف من القياس والأدلة التكميلية واستشهد بما جاء فى أعلام الموقعين من أن الإمام أحمد كان يأخذ بالمرسل والحديث الضعيف ويرجحه على القياس».

ويقول ابن القيم:

«وليس أحد من أئمة إلا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنه ما من أحد إلا وقدم الحديث الضعيف على القياس».

كما استشهد بالمعارضة الشديدة التى أبداها الإمام الشافعى للاستحسان وكيف ذهب إلى إبطاله على الأسس الآتية كما لخصها الشيخ أبو زهرة.

الأول: «أن الشريعة نص وحمل على نص بالقياس. وما الاستحسان؟ أهو منهما أم غيرهما؟ فإن كان منهما فلا حاجة إلى ذكره، وإن كان خارجا عنهما فمعنى ذلك أن الله تعالى ترك أمرًا من أمور الناس من غير حكم وذلك يناقض قوله تعالى: ﴿ **أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى** ﴾ (القيامة آية: ٣٦) فالاستحسان الذى لا يكون قياسا ولا إعمالا لنص يناقض تلك الآية الكريمة.

الثانى: أن الآيات الكثيرة تأمر بطاعة الله تعالى وطاعة رسوله، وتنهى عن اتباع الهوى، وتأمرنا عند التنازع أن نرجع إلى كتاب الله تعالى، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ **فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ** ﴾ (النساء آية: ٥٩) والاستحسان ليس كتابا ولا سنة ولا ردا للكتاب والسنة، إنما أمر غير ذلك فهو يزيد عليهما، فلا يقبل إلا بدليل منهما على قبوله، ولا دليل عليه.

والثالث: أن النبى - صلى الله عليه وسلم - ما كان يفتى باستحسانه وهو الذى ما كان ينطق عن الهوى، فقد سئل عن الرجل يقول لامرأته: أنت علىّ كظهر أمى، فلم يفت باستحسانه، بل انتظر حتى نزلت آية الظهار وكفارته، وسئل عمن يجد مع امرأته رجلا ويتهمها فانتظر حتى نزلت آية اللعان، وكذلك سئل عمن نفى نسب ولده لأنه على غير لونهما، فانتظر حتى كان حكم اللعان أيضا.

ولو كان لأحد أن يفتى بذوقه أو باستحسانه لكان سيد المرسلين محمد - صلى الله عليه وسلم - وامتناعه عنه يوجب علينا أن نمتنع عن الاستحسان من غير اعتماده على نص، ولنا فى رسول الله أسوة حسنة.

الرابع: أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قد استنكر على الصحابة الذين غابوا

عنه وأفتوا باستحسانهم، فقد أنكر على بعض الصحابة أنهم أحرقوا مشركا لاذ بشجرة، واستنكر أن أسامة قتل رجلا قال لا إله إلا الله قالها تحت حر السيف، ولو كان الاستحسان جائزا ما استنكر عملهم.

الدليل الخامس: أن الاستحسان لا ضابط له، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل كالقياس، فلو جاز لكل حاكم أو مفت أو مجتهد أن يستحسن من غير ضابط لكان الأمر فرطا، ولاختلفت الأحكام فى النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت، فيكون فى الشيء الواحد ضروب من الفتوى من غير ترجيح واحدة على الأخرى، إذ لا ميزان ولا ضابط يمكن له الترجيح به ما دام الأساس هو الاستحسان.

الدليل السادس: أنه لو كان الاستحسان جائزا من المجتهد، وهو لا يعتمد على نص ولا حمل على النص بل يعتمد على العقل وحده، لكان يجوز الاستحسان ممن ليس عنده علم الكتاب والسنة لأن العقل متوافر عند غير العلماء بالكتاب والسنة، بل ربما كان منهم من له عقل يفوق عقول هؤلاء، وله إبانة خير من إبانتهم» انتهى كلام الشافعى.

وخصص المؤلف فقرة بعنوان «كيف حاق النحس بالمعتزلة وفرضت السرية على الشيعة ضروراتها السيئة؟» انتقد فيه الموقف العام للمعتزلة الذى جعلها تعنى باللاهوت وتعمل عقلها فى مجاله وتلزم الله تعالى العدل الذى تراه، ثم لا تحرك ساكنا بالنسبة للحياة التى يعيش فيها المسلمون فدخلت ميدانا يحرم عليها الدخول فيه وهجرت ميدانا يتوجب عليها الدخول فيه.

أما الشيعة فإن اضطهادهم وملاحقتهم من أيام معاوية جعلهم يلوذون بالعمل السرى ويطلبون البيعة «للرضا من آل محمد» دون أن يحددوا حتى لا تناله أيدى الأعداء، ومن مقتضيات العمل السرى أن يتطرق إليه الانحراف وأن يخضع للعوامل الذاتية، وهذا هو ما حدث للشيعة وقد تخلصت الشيعة من السرية بقيام دولة الصفوين، ولكن هذه لاذت بأشد تراث السرية تطرفا حتى تدعم البناء النظرى لها فى مواجهة عدوتها الدولة العثمانية السنية.

وخصص الفصل - وهو أكبر فصول الكتاب - فقرة طويلة لانعكاسات تغييب العقل على الفكر الإسلامى من أبرزها استخذاء الفقهاء أمام السند وقبولهم أحاديث ظاهرة البطلان والثورة على كل من يطالب بالاجتهاد كما حدث بالنسبة للشيخ محمد عبده سنة ١٩٠٤ ، كما أوردت الفقرة شواهد أخرى لفقهاء معاصرين .

ومن شواهد تغييب العقل الإيمان بالخرافة واستشهد الفصل بكلمة نشرها فى الأهرام فبراير ١٩٩٧ أحد رؤساء محكمة أمن الدولة العليا . تحت عنوان «يا أولاد الأبالسة» وجاء فيها :

«وقد يتزوج الشيطان من نساء الإنس وهى حقيقة لا مراء فيها ولا جدال ، ويؤكد قول الحق سبحانه وتعالى ﴿ **وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُورًا** ﴾ (الإسراء آية : ٦٤) .

وكثيرا ما ينكح الشيطان المرأة من الإنسان ويكون ذلك إذا أتاها زوجها وهى حائض ، فقد قال ابن عباس : إن الشيطان يسبقه إليها فتحمل منه ، ولهذا نهى الحق سبحانه الرجل عن مباشرة امرأته وهى فى هذه الحالة . فقد قال تعالى : ﴿ **فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ** ﴾ (البقرة آية : ٢٢٢) - وكذلك ينكحها الشيطان إذا أتاها زوجها قبل أن يستعيذ بالله ، فقد قال الرسول الكريم : «إذا جامع الرجل زوجته ولم يسم ، انطوى الشيطان إلى إحليله فجامع معه» والمولود فى كل هذه الحالات فى حقيقته ابن الشيطان وليس ابن هذا الزوج المخدوع الذى تسمى باسمه فى شهادة الميلاد زورا وبهتانا ، وكثيرا ما نسمع بعض العامة وهو يقولون «دول ولاد أبالسة» أو «ولاد شياطين» ، وهى عبارة لها أساسها العلمى الصحيح» ! !

وانتقل الفصل إلى نقطة أخرى هى قصور المعالجات فهذه الحالة ليست خافية على كثير من المفكرين الذين أرادوا إصلاحها وأورد الفصل كمثال كتابين أولهما «الأزمة الفكرية المعاصرة تشخيص ومقترحات علاج» الدكتور طه جابر العلوانى وهو أستاذ متمكن فى الفقه الإسلامى وفى الوقت نفسه من دعاة التجديد .

والكتاب الثانى هو كتاب «أزمة العقل المسلم» للأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان الذى كان مديرا للجامعة الإسلامية فى ماليزيا ومن مؤسسى المعهد العالى للفكر الإسلامى فى الولايات المتحدة.

وختم الفصل بفقرة طويلة تحت عنوان «من باب الإنصاف والاعتراف» أشار فيه إلى أن العقل لم يعدم - على كل حال - دعاة رفعوا رايته فظهر من قال: «كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع والعقل رسول فى الباطن والشرع عقل فى الظاهر».

وأوردت الفقرة كلمات عديدة للشيخ محمد عبده الذى يعد رائد أنصار الترشيد واستلهام العقل كما أشار إلى المعتزلة وأنصفهم فى قضية التحسين والتقبيح العقليين، وأورد ما ذهبت إليه الزيدية فى تقديم قضية العقل المبتوتة على القرآن الكريم. وما جاء فى كتاب «الفصول اللؤلؤية للأصول الزيدية» وما أورده الشيخ محمد أبو زهرة فى هذا الشأن.

وختمت الفقرة بمقال طويل لأحد العلماء السعوديين يفسح مجالا كبيرا للعقل جاء فيه:

«فإذا سأل سائل فقال: هل لنا أن نؤول النصوص الدينية أو نخضعها بدليل الحس أو بدليل العقل، حتى تكون دلالتها مطابقة للواقع والحقيقة».

إن كان جوابنا بالإيجاب حتما، وبأن هذا العمل من القواعد المقررة فى علوم الشريعة الإسلامية يقول علماء أصول الفقه فى أبواب تخصيص العام:

«لا خلاف فى جواز تخصيص العموم» ويرون فى أبواب تأويل الظاهر «أنه يجوز التأويل متى كان دليله أرجح من دليل العمل بالظاهر، ويجب التأويل متى كان دليلا قاطعا لا يجوز العدول عنه ويذكرون من أدلة تخصيص العموم «دليل الحس ودليل العقل».

والفصل يعنى القيم الحاكمة، القيم التى يمكن أن يستنبط منها أحكام فالتقوى مثلا قيمة عظيمة فى القرآن ولكنها ليست حاكمة، بمعنى أنه لا يمكن استخلاص أحكام منها لأنها تقوم على الشعور القلبى العميق للفرد على نقيض قيمة أخرى فى القرآن الكريم هى العدل التى يمكن أن تكون أساسا لكل صور التعاقد والتعامل.

وأورد الفصل أن القرآن وإن تضمن أحكاما، إلا أنها محدودة العدد (مابين ٢٠٠ و ٦٠٠) لأن القرآن بالدرجة الأولى كتاب هداية، وما تضمنه القرآن من أحكام معظمها موجز لا يعالج التفاصيل. ونتيجة لقلة الأحكام، ولضرورة تفصيلها عمد الفقهاء إلى السنة وتعرضوا فى هذا السبيل للأخذ بأحاديث ضعيفة أو موضوعة.

وواسطة العقد فى القيم الحاكمة هى الحق بالنسبة للعقيدة والعدل بالنسبة للشريعة، وهما وجهان لحقيقة واحدة، فالحق هو القيمة العظمى التى تومئ لله تعالى، ولها طبيعة نظرية، موضوعية، مجردة أو قل إنها تمثل الموضوعية والتجريد.

ولا نجد للحق فى الإسلام مثيلا فى الديانات أو النظم الأخرى، وهو يأخذ فى الكتابات الأوروبية شكلا قانونيا، بمعنى تعيين حقوق الأطراف المختلفة لأنه يمت إلى الإنسان وليس إلى الله.

وعندما أراد المشرعون الأوروبيون الارتفاع به أبدعوا تعبير «الحقوق الطبيعية» والطبيعة هى أسمى ما يتصوره مجتمع لا يؤمن بالله ولكنها بعد كل شىء تخضع لتأويل الإنسان وفهمه، ومن ثم فإن الحقوق الطبيعية كانت تفتقد الموضوعية الحقيقية والمطلقة.

ولكن الحق فى القرآن يومئ نحو الله، لأن الله تعالى نسب إليه تنزيل الكتب الإلهية، وإقامة السموات والأرض.

وطريق الإنسان للتعرف على الحق هو الإيمان بالله، لأن الله كما ذكرنا، هو

أصل الحق والموضوعية والإطلاق والتجريد، وأى حق غير الله يمكن أن يكون مزيفا أو ملتبسا بشبهات.

والإيمان بالله إنما يأتى بالتفكير والتدبر والنظر فيما أبدعه الله وخلقه فى أحسن تقويم من شموس ساطعة، وبحور هادرة، وجبال شاهقة، وأشجار باسقة، وزهور يانعة، وثمار طيبة، وأمطار تحيى الأرض بعد موتها، وأنهار تمد الناس بالمياه العذبة.. إن التفكير فى خلق الله هو طريق الإيمان بالله، كما وضعه القرآن الكريم.

وهذا الإيمان يتطلب أمرين متلازمين:

الأول: التفكير والنظر والتدبر وإعمال العقل والذهن.

والثانى: الحرية التى تسمح بهذا التفكير بحيث لا يكون هناك حائل يحول دونه، وحرية الاعتقاد كقيمة تكون أصلا للأحكام الخاصة بالفكر والكتابة والتأليف والنشر، وتحريم مصادرة الفكر وجعل القاعدة هى ﴿**فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ (الكهف آية: ٢٩) ﴿**أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس آية: ٩٩). والرد على المخالفين بالحجة والبرهان.

أما بالنسبة للشريعة فإن العدل ـ وهو كما ذكرنا ـ الوجه التطبيقى للحق هو أساس القيم فى الشريعة.

ومعنى هذا أن نستلهم العدل فى كل ما تتضمنه الشريعة، وهى كما قلنا تضم الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمجتمع..

ومعنى استلهام العدل أن يتفق كل وضع أو قانون أو ممارسة... إلخ.. مع أصول العدل. فإذا خالف هذه الأصول فقد مصداقيته.

وعندما نطبق هذا على العلاقات ما بين الحاكمين والمحكومين. فإن أى قانون أو دستور أو وضع يحيف على المحكومين لا يتفق مع العدل وبالتالى لا يعد إسلاميا، ويمكن الطعن فيه على الأساس.

وكل عقد عمل يحيف على حقوق العمال لا يتفق مع مبادىء العدل ولا يعد إسلاميا.

وعندما نطبق هذا المبدأ على العلاقة ما بين الرجال والنساء فإن كل أيمان الطلاق وأحكامه التى تتضمنها كتب الفقه تعد لاغيه ولا قيمه لها، لأنها تخالف مخالفة صارخة أصول العقد، فالزواج عقد بإيجاب وقبول وعلانية وشهود. فإذا أريد فسخ هذا العقد فلا يجوز هذا إلا بالشروط التى انعقد بها. بمعنى أن كل ما ينطق به الرجال من أيمان طلاق لا يعتد بها. وإنما يعتد بالطلاق فى حالة واحدة هى أن يتم الطلاق علانية بشهود وباتفاق من الطرفين، وتسوية لما بينهما من حقوق وواجبات.

وطبقا لهذا أيضا يمكن لكل عامل يضطر للتوقيع على عقد عمل يخالف العدل الطعن فى هذا العقد ولا يدفع هذا بأنه وقع عليه والعقد شريعة المتعاقدين، لأن هذا العقد فى حقيقته عقد إذعان لم يبرم بين الطرفين بالرضا لانعدام الندية والمساواة بين طرفى العقد[١].

ويمكن بالمثل الطعن فى أى قانون تصدره الدولة يخالف جادة العدالة على أساس عدم دستوريته.

ومع أن العدل اعتبارى إلى حد كبير، فإن قرائن الأحوال تضع الضوء الذى يبين العدل، ولا يجاوزه إفراطا أو تفريطا.

وجدير بالإشارة أن العدل كفيصل فى الأحكام أمر لا يدق على الشرائع والنظم القضائية، فمن بين القوانين التى كان المواطن البريطانى يخير للحكم بها قانون العدالة equity أو كما قد يطلق عليه «قانون العدل والإنصاف» والنقص هنا - أن تكييف العدل يخضع للتقدير البشرى، ولكنه فى حالة الإسلام يعتمد على أصل إلهى مقرر ومنزل فى القرآن الكريم ومدعم بقرائن وشواهد من أعمال وأقوال الرسول وسياسات الخلفاء الراشدين تحول دون الافتيات عليه أو الانتقاص منه.

---

(١) ولأنه أيضًا يخالف المبدأ المنصوص عليه فى الآية (٢٨٢ من سورة البقرة) عن أن الذى عليه الحق هو الذى يدوّن الالتزام.

وتأتى «السماحة والتيسير بعد العدل والآيات التى تحض عليها وتأمر بها وتنفى الحرج وتقرر أن الله تعالى لا يكلف نفسا إلى وسعها عديدة ومترادفة، وكذلك هناك حشد كبير من الأحاديث بالمعانى نفسها».

ويبرز القرآن هذه القيمة بوجه خاص فى العلاقات ما بين النساء والرجال بدءا من الزواج وانتهاء بالطلاق كما يبرز هذه القيمة فى دعوته للصفح والعفو.

ومن القيم الحاكمة الرحمة التى يبدأ بها المسلمون كل سور القرآن فى تعبير «بسم الله الرحمن الرحيم» (باستثناء سورة التوبة) وتستخدم هذه القيمة لإيجاد سند تشريعى لتخفيف الأحكام التى توفرت دواعى الرحمة فيها.

واعتبر الفصل أن التوبة تدخل فى القيم الحاكمة لأنها يمكن أن تجب العقوبات.

ولاحظ الفصل أن معظم نظريات العقوبة لا تعنى بالتوبة، ولكن القرآن الكريم يحسب حسابها بصورة لافتة بحيث تصبح من القيم المؤثرة فيما يتعلق بالأحكام، وقد ذكر القرآن التوبة وآثارها ست عشرة ومائة فى سور مكية ومدنية، وإذا أضفنا إليها الاستغفار وهو مقدمة التوبة والطريق إليها تضاعف العدد، كما أن «التواب» من أسماء الله تعالى وقد جعل القرآن التوبة تجب الجريمة وتمحو السيئة فإذا اقترنت بالعمل الصالح فإنها تبدل السيئات حسنات، وأى شىء أروع من الآيات فى سورة الفرقان ﴿ **وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (٦٩) إِلاَّ مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا** ﴾. فانظر إلى هذه الموبقات من شرك بالله وقتل وزنا تجعل صاحبها يخلد فى العذاب مهانا، فإذا تاب وآمن وعمل صالحا، فإن كل هذه الموبقات تصبح حسنات. وقال الله تعالى: ﴿ **قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ** ﴾ (الأنفال آية: ٣٨) وقال الرسول: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» ولهذا فيفترض أن يفرد فى كتاب الأحكام الإسلامية باب تحت عنوان «التوبة» يوضح طريقة التوبة، وأثرها على الأحكام، بل يمكن تنظيم عملية التوبة والحث

عليها وتيسير إجراءاتها لأنها طريق للإصلاح يقوم على اعتراف المخطىء بخطئه ورغبته فى الإقلاع عنه والتطهر منه، وهذا ما يريده المجتمع، وقد أقامت جنوب أفريقيا بمبادأة من الرئيس مانديلا محكمة للتوبة يمثل أمامها أنصار العهد العنصرى القديم الذين أساءوا إلى السود ليعبروا عن ندمهم ويقدموا اعتذارهم ويعلنوا توبتهم دون حاجة إلى إصدار أحكام وتوقيع عقوبة[1].

ملاحظة ختامية هامة:

إن الاعتراض الذى يساق على جعل القيم مصدرا للأحكام هو أن القيم مثالية - مبدئية الطبيعة فى حين أن القوانين لابد وأن تلحظ الاعتبارات القائمة ودرجة التقدم والفهم . . . إلخ . . مما يجعل من الصعب استلهام هذه القيم عند وضع الأحكام. أو أن وضعها يفترض درجة من السمو والإيمان قد لا يصل إليها أو يحتملها المجتمع، وهو اعتراض وجيه، وقد عزل عمر بن الخطاب أحد ولاته لأنه كره «أن يحمل الناس على فضل عقله» فأوضح أنه لابد من وجود درجة من الفهم والتجاوب ما بين الحاكم و (قانونه) والشعب وعامة الناس، ولكن الاعتراض لا ينفى استلهام القيم، لأنها وإن كانت بطبيعتها مبدئية مثالية، إلا أن إنزالها من سماء هذه المثالية المبدئية سيتطلب درجة من تفاعلها مع المفهوم السارى، ولن يكون لها التجريد المطلق، وما الرحمة، أو السماحة إلا صور من الارتفاق على تجريد ومبدئية قيمة العدل، ولأن الناحية المبدئية نفسها لا تتطلب بالضرورة جمودا، فإذا كان المبدأ حماية الصحة فإن هذا يستتبع أن تختلف ملابس الشتاء عن ملابس الصيف، وأن يتبع فى طعام الأطفال مالا يتبع فى طعام الشيوخ . . . إلخ . . فالقيم الإسلامية تمارس فى الإطار الذى يتلاءم مع المجتمع، بحيث تنهض به، دون تعسف فيها أو استغلال لها.

---

(١) إن من تمام التوبة إصلاح الخطأ إذا كان ممكنا برد السارق ما سرق، وإصلاح المفسد ما أفسده، وأن تكون التوبة نصوحا دافعة لحياة جديدة وليست تعلة للإفلات من العقاب. كما يمكن رفض التوبة مرة ثانية إذا ظهر أنه نكث فى الأولى.

ومن ناحية أخرى فلابد أن يحتفظ القانون بمسحة أخلاقية. حتى يكتسب تقدير الناس، وإذا اهتزت هذه الدرجة، اهتزت ثقة الناس فى القانون، وهو ما يقارب انعدامه، لأن من العسير جدا - فى هذه الحالة - إبقاء القانون بالقوة الجبرية وحدها، ولن يستطيع القانون أن يوفر جنديا لكل مواطن، ولا أن يتوصل إلى درجة لمراقبة هؤلاء الجنود أنفسهم. إن عالم القانون لابد وأن يتشح بمسحة أخلاقية ١٦٩ تكسب له احترام وتقدير الناس.

إن استلهام الأحكام من القيم القرآنية هو وحده الذى يمكن أن يعالج ندرة الأحكام المنصوص عليها بالفعل فى القرآن، ويضمن عدم انحراف هذه الأحكام عن هدى القرآن (ما دامت مستلهمة من قيمه). وتضفى عليها شعاعا من قداسة القرآن يكفل لها الاحترام.

وأخيرا فإنه (أى استلهام الأحكام من منظومة القيم القرآنية) يعلى الوجه الحضارى للإسلام على بقية الطقوسيات التى تأخذها القضايا أو السياسة أو العامة، ويوجد فى أعماق المسلم بوصلة تهديه السبيل وميزانا يزن به الأعمال ويتعرف على ما قد يصيبها من شطط أو انحراف وهو ما يمكن أن نقول عنه الضمير المسلم.

وهو بعد كل شيء إعادة المرجعية للقرآن المعترف به من الجميع كأصل أول للتشريع وتصحيح للانحراف الذى أصاب الفقه عندما جعل السنة - عمليا - هى المصدر الأول له، ومادة الأحكام فيه.

وإذا أخذ بما ذهبنا إليه من أن تكون منظومة القيم الحاكمة هى أصل الأحكام بما فى ذلك الحرية والعدل والتوبة واليسر . . . إلخ . . فإن مضمون قانون العقوبات الإسلامى، وصورة المحكمة الجنائية الإسلامية سيتغيران شكلا ومضمونا. وسيقدمان إضافة مبدعة فى عالمهما. وسيمكن - بالتوبة - استنقاذ ألوف المتهمين من السجون والعقوبات ليكونوا مواطنين شرفاء. سواء جاء عرض التوبة من المحكمة إيثارا لفكرتها النبيلة أو من المتهم تطهيرا لنفسه من أدران الجريمة ورغبة فى حياة جديدة أمينة وجادة.

عنى الفصل أولا بتبديد شبهة أن المؤلف من الذين ينكرون السنة، وهذا غير صحيح، وليس أدل على ذلك من كتابه «الأصلان العظيمان . . الكتاب والسنة». إن تكييف السنة وتنقيتها شيء وإنكارها شيء آخر بالمرة.

وقد ذكر الفصل عناصر التجديد التى جاء بها الجزء الثانى من كتاب «نحو فقه جديد» وهو الخاص بالسنة مما لا نجد حاجة لإيرادها لأنها مذكورة فى تلخيص الجزء بهذا الكتاب.

الإضافة التى قدمها الفصل هى الخاصة بمراجعة حركة تنقية الأحاديث وجاء فيها:

ومراجعة حركة «غربلة» الأحاديث نجد أنها مرت بمرحلتين رئيسيتين.

المرحلة الأولى: عند وضع الموطأ لمالك والمسند للإمام أحمد.

فقد قيل إن مالك روى مائة ألف حديث جمع منها فى الموطأ عشرة آلاف حديث لم يزل يعرضها على الكتاب والسنة ويختبرها بالآثار حتى رجعت إلى خمسمائة[1] على ما جاء فى كتاب الشيخ محمد أبو زهو (الحديث والمحدثون ص ٢٤٨).

وروى أن أحمد عرف (إن لم يكن قد حفظ) سبعمائة ألف حديث، ومن هذا العدد الضخم حرر المسند فى ثلاثين ألف حديث تقريبا، وهكذا، ففى هذه المرحلة نجد أن:

	مجموعة ما ألم به	عدد الأحاديث المثبتة	النسبة
مالك بن أنس	١٠٠٠٠	٥٠٠	٥٪
أحمد بن حنبل	٧٠٠٠٠٠	٣٠٠٠٠	٤,٢٪

يتضح من هذه الإحصائيات أن عدد ما اعترف به أحمد بن حنبل ومالك بن أنس

(١) فى هذا نظر، فقد قيل إن فى الموطأ ٦٠٠ حديث مسندة و٢٢٢ مرسلة و٦١٣ موقوفة، و٢٨٥ مقطوعة، والجملة ١٧٢٠.

مما وجداه من أحاديث لا يزيد عن ٥٪، أى أنهما أثبتا فى المسند والموطأ خمسة أحاديث من كل مائة حديث ألما به .

وجاءت المرحلة الثانية لتنقية الأحاديث عندما تصدى الإمامان البخارى ومسلم لما وجداه أمامهما من أحاديث مروية عن ثقات الصحابة .

وفيما يلى جدول بأسماء هؤلاء الصحابة وعدد ما روى عنهم من أحاديث وعدد ماجاء فى الصحيحين من هذه الأحاديث والنسبة المئوية لما اعترف به الإمامان البخارى ومسلم فى صحيحيهما وعدد ما انفرد به البخارى أو مسلم منها .

م	الاسم(*)	عدد الأحاديث المروية	اتفق الشيخان على	النسبة المئوية	ما انفرد به البخارى	ما انفرد به مسلم
١	أبو هريرة	٥٣٧٤	٣٢٥	٦٪	٩٣	١٨٩
٢	أبو سعيد الخدرى	١١٧٠	٤٦	٣,٩٪	١٦	٥٢
٣	جابر بن عبد الله	١٥٤٠	٦٠	٣,٩٪	٢٦	١٢٦
٤	أنس بن مالك	١٢٨٦	١٨٠	١٣,٩٪	٨٣	٧١
٥	عائشة	٢٢١٠	١٧٤	٧,٨٠	٥٤	١٨
٦	عبد الله بن عباس	٦٦١	٩٥	٥,٧٪	١٢٠	٤٩
٧	عبد الله بن عمر بن الخطاب	١٦٠٠	١٧٠	١٠,٦٪	٨١	٣١
٨	عبد الله بن عمرو بن العاص	٧٠٠	١٧	٢,٤٪	٨	٢٠
٩	عبد الله بن مسعود	٨٤٨	٦٤	٧,٥٪	٢١	٣٥

(*) اعتمدنا فى هذا الجدول (باستثناء النسبة المئوية) على ما جاء فى كتاب الحديث والمحدثون للشيخ محمد محمد أبو زهو (مطبعة مصر ١٩٥٨) الصفحات من ١٣٢ إلى ١٤٤ . أما النسبة المئوية فمن وضعنا، كما يلحظ أن هذه النسبة هى لما اتفق عليه الشيخان ولو جعلناها لما اتفق عليه البخارى على حدة، ومسلم على حدة لكانت النسبة بالنصف تقريبًا .

ويتضح من هذا البيان أن البخارى ومسلم أعادا عملية التنقية وأن نسبة ما أدخلاه فى صحيحيهما مما وجداه مرويا عن كبار الصحابة تتفاوت ما بين ٤ , ٢٪ و١٣٪ أى بمتوسط ٥٪ تقريبا من الـ ٥٪ التى اعترف بها مالك بن أنس وأحمد بن حنبل .

وهذه الإحصائيات تثبت:

أ ـ الكثرة «المهولة» التى وجدها الإمامان مالك وأحمد بن حنبل أمامهما وكيف غربلاها بحيث لم يثبتا إلا ٥٪ ثم جاء الإمامان البخارى ومسلم فأعادا الغربلة بالنسبة المئوية نفسها تقريبا ٧٪ .

ب ـ أن هؤلاء الأئمة لم يتسامحوا فى إدراج أحاديث لا يؤمنون بصحتها أو سلامتها أو أنها تحتمل درجة القبول ، حتى لو بلغت الأحاديث المرفوضة ٩٥٪ مما وجدوه أمامهم . ولم يقل لهم أحد «حرام عليكم» أو هذه جرأة على حديث رسول الله . إذ من المفروض أن يكون المحدثون حذرين من أن يوردوا على لسان رسول الله ما قد يتطرق إليه الشك فيقوِّلونه ما لم يقل .

ونحن الآن نمر بمرحلة التنقية الثالثة ، وقد استدرك البخارى ومسلم على أحمد ابن حنبل ومالك بن أنس لأنه توفرت لهما ما لم يتوفر للأولين من فرص البحث والتدقيق . ولا يمارى أحد أن المحدثين المعاصرين لديهم الآن ما لم يتوفر لغيرهم بفضل المطبعة ، والفهرسة ، فضلا عن خدمات الكمبيوتر التى جعلت العثور على حديث ما رهنا بضغطة على زر وكان يتطلب قبلا الرحلات الشاقة ، والشهور الطويلة والبحث المضنى .

فما نقوم به اليوم ليس بدعا ، إنه فى حقيقة الحال مواصلة ما قام به مالك بن أنس وأحمد بن حنبل والبخارى ومسلم واستدراك ما فاتهم ، وفوق كل ذى علم عليم .

فضلا عن أننا مهما بالغنا فى الاستبعاد ، فلن نصل إلى ما وصلوا إليه ، لأنهم

أراحونا من عشرات الألوف، ولكن دق عليهم عشرات المئات . . وهو ما نقوم بالنظر فيه، وليس المسألة بعد مسألة كم. فلو لم يبق لنا من السنة سوى ألف أو ألفى حديث يتمثل فى كل حديث منها إشراقة النبوة، وجوامع الكلم، والإضافة المبدعة فى السلوك والعمل، والإعلاء لقيم الإخلاص والصدق والوفاء والحلم والكرم، التى ترصع كثيرا من الأحاديث كما يرصع الماس المتلألئ عقدا نظيما، نقول لكفانا. إننا لا نحفل بالعدد الكبير من النجوم فى السماء وإنما بتلك النجوم الساطعة الهادية التى يتألق نورها على صفحة السماء الزرقاء تشيع فينا المتعة وتحرك فينا حاسة الجمال وتهدينا سواء السبيل.

إننا فى الوقت الذى نغض الطرف عن مرويات الله أعلم بها، فإننا نبعث إلى الحياة، وفى جنبات المجتمع «خلق» الرسول وهو المضمون الحقيقى لكلمة سنة، ونتأسى بالرسول داعية إلى الله، وزوجا ورجلا يمشى فى الأسواق ويتعامل مع الناس . . وقائدا للجماهير ومنشئا لدولة، وملهما لأمة.

وإذا كان الإسلام قد كتب بحروف القرآن فإن السنة هى النقط على هذه الحروف، بدونها لا تتبين تماما معانى هذه الحروف، وفى الوقت نفسه فإن هذه النقط لا تكون لها أى علاقة بعالم المعانى دون الحروف وتصبح مجرد نقط، فحاجتها إلى الحروف أشد من حاجة الحروف إليها، أى أن السنة محتاجة إلى القرآن أكثر من حاجة القرآن إليها وهذا هو الوضع الأصولى السليم وليس ما قاله البعض: «السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب قاضيا على السنة» أو «القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن».

الفصل الثامن: الأصل الرابع: العرف

يبدأ الفصل بعنوان فرعى «لماذا لا يكون الإجماع»؟ فأى شىء أفضل من الإجماع وهو يعنى الاتفاق؟ وله بعد جاذبية تكسب له المفكرين خاصة الذين يعنون بالجماهير، والمجتمع والناس. لأنه وإن كان الإجماع إجماع «المجتهدين» وأنه يبنى

فى معظم الأقوال على مستند فيظل بعد هذا يمثل العنصر البشرى فى التشريع، ويمكن أن يكون أسمى صور الديمقراطية وتجسيدا لسيادة الشعب خاصة إذا وضعنا فى تقديرنا أن بعض المذاهب تغلبه على بقية الأصول الأخرى.

ولكننا عندما بدأنا نراجع تكييف الفقه التقليدى له، وندرس الاحتمالات العملية للتطبيق آثرنا أن ننفض منه اليدين وأن ننتهى إلى العرف.

ذلك أن الإجماع، وإن تمسكت به كل كتب ومراجع أصول الفقه المقررة كأصل ثالث يأتى بعد القرآن والسنة فإنه لم يكن - فى الحقيقة - محل إجماع!! وما من مفارقة مثل هذه.. وقد نقل عن الإمام أحمد بن حنبل «ما يدعى فيه الرجل الإجماع هو الكذب. من ادعى فهو كذاب. لعل الناس قد اختلفوا ما يدريه - ولم ينته إليه - فليقل لا نعلم. الناس اختلفوا..».

وقال ابن حزم فى كتابه «مراتب الإجماع».

«وقد أدخل فى الإجماع ما ليس فيه. وقوم عدوا قول الأكثر إجماعا. وقوم عدوا ما لا يعرفون فيه خلافا إجماعا وإن لم يقطعوا على أنه لا خلاف فيه. وقوم عدوا قول الصاحب المشهور المنتشر إذا لم يعلموا له من الصحابة مخالفا إجماعا.

وقوم عدوا قول الصاحب الذى لا يعرفون له مخالفا من الصحابة رضى الله عنهم وإن لم يشتهر ولا انتشر إجماعا.

وكل هذه آراء فاسدة ولنقضها مكان آخر. ويكفى من فسادها أننا نجدهم يتركون فى كثير من مسائلهم ما ذكروا أنه إجماع. وإنما نحوا إلى تسمية ما ذكرناه إجماعا عنادا منهم وشغبا عند اضطرار الحجة والبراهين لهم إلى ترك اختياراتهم الفاسدة.

وقوم قالوا الإجماع هو إجماع الصحابة - رضى الله عنهم - فقط.

وقوم قالوا إجماع كل عصر صحيح إذا لم يتقدم قبله فى تلك المسألة خلاف. وهذا هو الصحيح لإجماع الأمة عند التفصيل عليه واحتجاجهم به وترك ما أوصلوه له.

وقوم أخرجوا من الإجماع ما هو إجماع صحيح، فقالوا: لو اجتمع أهل العصر كلهم على قول ما ثم بدا لأحد منهم فيه فله ذلك. أ. هـ.

وأثار الشافعى الشكوك حول الإجماع فتساءل فى كتاب جماع العلم «من هم أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حجة؟» فقال مناظره: «هم من نصبه أهل بلد من البلدان فيها رضوا قوله وقبلوا حكمه» ثم يقول ردا على ذلك مجاوبا: «ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته من يدفعونه عن الفقه، وينسبونه إلى الجهل، أو إلى أنه لا يحل له أن يفتى، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله، وعلمت تفرق أهل كل بلد فيما بينهم، ثم علمت تفرق كل بلد مع غيرهم...» وبعد أن يذكر رضى الله عنه أقوال العلماء بعضهم فى بعض، مما من شأنه أن يجعل أقوال كل واحد موضع تجريح من عالم فى بلده يقول: «فأين اجتمع هؤلاء على تفقه واحد؟» ثم يثير عجاجة أخرى، وهى دخول علماء الكلام فى صفوف المجتهدين فيقول: «أيعدون من العلماء الذين يتألف منهم أم لا يعدون».

ويعلق الشيخ محمد أبو زهرة على ذلك أن الإمام الشافعى يثير الكلام حول إمكان الإجماع معترضا على إمكانه..

أولا: بالتفرق بين البلدان، وعدم التقاء الفقهاء.

وثانيا: مما يرى من وقوع الاختلاف بين فقهاء كل بلد من الحواضر الإسلامية.

وثالثا: بعدم الاتفاق على تعيين من ينعقد بهم الإجماع.

ورابعا: بعدم الاتفاق على تعريف صفة العلماء الذين يعدون ذوى رأى فى الفقه وبإثارة هذا كله فى مناظراته توهم الكثيرون أنه لا يقول بإمكان الإجماع، حتى لقد سأله سائل قائلا، «هل من إجماع؟» فيجيبه: نعم بحمد الله كثير فى جملة الفرائض التى لا يسع أحد جهلها، فذلك الإجماع الذى لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئا يقول ليس هذا بإجماع، فهذه الطريق يصدق فيها من ادعى الإجماع[1].

---

(١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٧٦ - ١٨٧.

وقال العلامة ابن الوزير فى «كتابه إيثار الحق على الخلق» : «اعلم أن الإجماعات نوعان : أحدهما : تعلم صحته بالضرورة من الدين بحيث يكفر مخالفه فهذا إجماع صحيح ، ولكنه مستغن عنه بالعلم الضرورى من الدين . وثانيهما : ما نزل عن هذه المرتبة ، ولا يكون إلا ظنا لأنه ليس بعد التواتر إلا الظن وليس بينهما فى النقل مرتبة قطعية بالإجماع» .

وقال الشيخ عبد الوهاب خلاف :

ومما يؤيد أن الإجماع لا يمكن انعقاده أنه لو انعقد كان لابد مستندا إلى دليل ، لأن المجتهد الشرعى لابد أن يستند فى اجتهاده إلى دليل . والدليل الذى يستند إليه المجمعون إن كان دليلا قطعيا فمن المستحيل عادة أن يخفى ، لأن المسلمين لا يخفى عليهم دليل شرعى قطعى حتى يحتاجوا معه إلى الرجوع إلى المجتهدين وإجماعه . وإن كان دليلا ظنيا فمن المستحيل عادة أن يصدر عن الدليل الظنى إجماع ، لأن الدليل الظنى لابد أن يكون مثارا للاختلاف[(١)] .

وقد استدلوا على الإجماع بالآية :

﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ** ﴾ (النساء آية : ٥٩) . بفكرة أن طاعة «أولى الأمر» هى طاعة المجتهدين ، وهى نفسها الآية التى اعتمد عليها النظام المعتزلى فى إنكار الإجماع لأن الآية تقول : ﴿ **فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** ﴾ ولم يقل إلى الإجماع .

ولهذا استبعدنا الإجماع رغم مزاياه الظاهرة وآثرنا العرف . وهو - كالإجماع - كلمة محببة .

وقدم الفصل تعريفات عديدة للعرف تصب كلها فى أنه العادة المكررة المقبولة .

وبالنسبة لحجيته ، استدل الفصل بما جاء فى كتاب سلم الوصول :

---

(١) علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٤٩ .

«فقهاء الشريعة الإسلامية قديما وحديثا على اختلاف مذاهبهم أخذوا بالعرف واعتبروه دليلا يبنى عليه كثير من الأحكام الفقهية. وفى «التنقيح» للقرافى: أما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك. وفى «الاشتباه» لابن نجيم: أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه فى الفقه فى مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلا. وقال ابن العربى فى كتابه «أحكام القرآن» عند تفسير قول الله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ (الطلاق آية: ٧). العادة دليل أصولى بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام. وقال ابن عابدين فى منظومته فى رسم المفتى.

والعرف فى الشرع له اعتبار   لذا عليه الحكم قد يدار

ومن استقرأ أقوال الفقهاء القدامى والمتأخرين، وتتبع الفروع الفقهية يجد كثيرا من الشواهد والعبارات الدالة على أن فقهاء الشريعة الإسلامية راعوا فى كثير من الأحكام الفقهية عرف الناس وعاداتهم. فمن أقوال الفقهاء الواردة فى كتب الفقه: المعروف عرفا كالمشروط شرطا، المشروط عرفا كالمشروط شرعا، العادة محكمة، الثابت بالعرف كالثابت بالنص، التعين بالعرف كالتعين بالنص، والتعويل فى هذا الباب على العرف والعادة، ويقولون فى بعض الأحكام: إن المدرك فيها العرف وأن مستند الفتوى العرف والعادة. فهذه العبارات وأمثالها لا تدع مجالا للشك فى أن العرف يرجع إليه الفقيه والقاضى والمفتى فى معرفة الأحكام الشرعية وتطبيقها على الوقائع والجزئيات حيث لا يوجد نص من الشارع[١].

وقال العلماء فى المذهب الحنفى والمالكى: إن الثابت بالعرف الصحيح غير الفاسد ثابت بدليل شرعى. ويقول شارح كتاب الأشباه والنظائر: «الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى».

ويقول السرخسى فى المبسوط: «الثابت بالعرف كالثابت بالنص».

---

(١) سلم الوصول لعلم الأصول تأليف الأستاذ عمر عبد الله أستاذ الشريعة الإسلامية ـ كلية الحقوق جامعة الإسكندرية ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

واستدل الفقهاء على حجية العرف بأدلة من القرآن الكريم كالآية ﴿ **خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ** ﴾ (الأعراف آية: ١٩٩).

يقول العلامة الزرقاء فى كتاب المدخل الفقهى:

«ولا يخفى أن العرف فى هذه الآية الكريمة واقع معناه اللغوى، وهو الأمر المستحسن المألوف، لا على معناه الاصطلاحى الفقهى، ولكن توجيه هذا الاستدلال هو: أن العرف وإن لم يكن مرادا به فى الآية المعنى الاصطلاحى، قد يستأنس به فى تأييد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحى، لأن عرف الناس فى أعمالهم ومعاملاتهم، هو مما استحسنوه وألفته عقولهم، والغالب أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر المتعارف فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة.

وأما السنة فقد استدلوا بالحديث «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» وأن مخالفة العرف الذى يعده الناس حسنا، يكون فيه حرج وضيق وقد نفى الله الحرج والضيق عن الناس ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ (الحج آية: ٧٨).

وتحت العنوان الفرعى فى «العرف تصب الروافد» أشار الفصل إلى الأصول الفرعية للفقه كالمصلحة والاستحسان والاستصحاب والبراءة الأصلية الخ..

ومعظم هذه الأصول أشبه بروافد تضخ وتصب فى بحيرة العرف. إذ أن تعميل هذه الأصول يسلك طريقه نحو العرف ويصبح هو عرفا يتأثر به ويؤثر فيه.

ولعل أقرب هذه الأصول إلى العرف وأمسها صلة هو الاستحسان وقد عرفه الكرخى بأنه «هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول» وهذا التعريف هو التعريف الذى ارتضاه الشيخ محمد أبو زهرة فى كتابه «أصول الفقه» لأنه ـ على ما قال ـ يشمل كل أنواعه، ويشير إلى أساسه ولبه، إذ أساسه أن يجىء الحكم مخالفا قاعدة مطردة لأمر يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بالقاعدة فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالا فى المسألة من القياس. وهذا التعريف يصور لنا أن الاستحسان كيفما كانت صوره وأقسامه يكون فى مسألة جزئية ولو نسبيا فى مقابل

قاعدة كلية، فيلجأ إليه الفقيه فى هذه الجزئية لكيلا يؤدى الإغراق فى الأخذ بالقاعدة التى هى القياس إلى الابتعاد عن الشرع فى روحه ومعناه.

وعرفه ابن العربى بأنه عبارة «عن إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته لمعارضة دليل آخر فى بعض مقتضياته» وقسمه إلى أربعة أقسام وهى:

١ - ترك الدليل للعرف. ٢ - تركه للإجماع.

٣ - تركه للمصلحة. ٤ - تركه للتيسير ودفع المشقة.

وعرفه ابن الأنبارى «بأنه استعمال مصلحة جزئية فى مقابل قياس كلى».

وعرفه ابن رشد فقال: «الاستحسان الذى يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس. هو أن يكون طرحا لقياس يؤدى إلى غلو فى الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه فى بعض المواضع لمعنى يؤثر فى الحكم يختص به ذلك الموضع».

ولعل هذه الطبيعة التى تجعل الاستحسان يخالف القياس هى التى أثارت غضب الإمام الشافعى على الاستحسان بحيث ذهب إلى إبطاله بدعوى أن من استحسن فقد شرع، والشارع هو الله وحده.

ولكن معظم الفقهاء تمسكوا بالاستحسان ومنهم من منحه منزلة كبيرة مثل مالك الذى روى عنه: «الاستحسان تسعة أعشار العلم» ومثل أبى حنيفة الذى كان «يقيس ما استقام القياس معه، فإذا قبح القياس استحسن».

أما الذين يرفضون الاستحسان بادئ ذى بدء، يغلب أن يسلموا به بعد أن يكون قد فرض نفسه وأصبح عرفا على أساس «الاستصحاب».

والعرف - كأبى حنيفة - يستحسن.

وأوضح الفصل - فى فقرة خاصة - أن القضية هى تكييف العرف فقال:

ليست القضية فى العرف هى حجيته، فهذه ثابتة بأقوال معظم الفقهاء، كما أوردنا آنفا، ولكن القضية الحساسة هى تكييف العرف. فقد لمس الفقهاء طبيعة

العرف واختلافه، عندما قالوا: إنه «اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان».

وهو ما يستتبع أن يكون العرف مرنا، متغيرا يختلف فى زمن عنه فى زمن آخر، وعند جماعة عنه عند جماعة أخرى، ولكن هذه الطبيعة المرنة المتغيرة لابد أن تصطدم مع الطبيعة الثبوتية الجامدة للنصوص ومن هنا سلم الفقهاء بهامش من الحرية للعرف فيما لا يتعارض مع النصوص فتسامحوا فى العرف اللغوى كأن يتعارف الناس على أن السمك شىء واللحم شىء آخر. فلو حلف أحدهم لا يتناول لحما وتناول سمكا لم يحنث، رغم أن القرآن الكريم يقول عن السمك إنه لحم طرىّ.

وتسامحوا فى تعبير الدابة، وهل هى الحمار أو الحصان الخ. . كما تقبلوا من أصحاب الحرف والصناعات تطبيق ما يسرى بينهم من أعراف مهنية ما دامت لا تحرم حلالا أو تحلل حراما، كتقييد الديون والعمليات التجارية فى دفاتر دون حاجة إلى إشهاد، وتسامحوا فيما تعارف عليه الناس من دفع جزء من المهر مقدما، وتقبلوا أن يكون الأجر - عندما يحدد - هو ما يقضى به العرف إلى غير ذلك مما لا يجاوز هذه الأطر.

ولكن الفقهاء جميعا وقفوا وقفة رجل واحد فى رفض أى عرف يعطل أو يناقض نصا صريحا فلا يقبل عرف يحلل شرب الخمر أو التداين بربا ويضطرد الأمر فيشمل كل ما يراه الفقهاء مخالفا للشرع. .

ولا يمكن لأحد أن يلوم الفقهاء إذا كان الأمر أمر شرب خمر أو تداين بربا، ولكن الأمر قد يكون أهون من ذلك ويدخل فى دائرة «العفو» بتعبير الحديث أو دوائر «الندب - والكراهية» كما يقول الفقهاء.

ويهمنا فى قضية العرف أن نبرز أمرين:

الأول: أن الإطار الأعظم للعرف هو ما يتعلق بالعادات الشخصية أو الاجتماعية - من زى أو لبس أو أكل أو عادات اجتماعية أو معاملات «عرفية» وبوجه خاص ما يتعلق بالمرأة.

الأمر الثانى : أن معالجة العرف لا يمكن أن تكون نصوصية قاطعة للطبيعة المرنة للعرف، ولأن العرف أملك كما اعترف الفقهاء، ومن هنا فإن مخالفة العرف للنصوص تعالج فى ضوء عدد كبير من الاعتبارات التى تتقبلها الشريعة، وأهمها المبدأ العام الذى ذكره ابن تيمية «أن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان : عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها فى دنياهم . . فباستقراء أصول الشريعة نعلم العبادات التى أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع .

وأما العادات فهى ما اعتاده الناس فى دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيها عدم الحظر . فلا يحظر منها إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى، وذلك لأن الأمر والنهى هما شرع الله . «والعبادة لابد أن تكون مأمورا بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف حكم عليه بأنه محظور؟

ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون : إن الأصل فى العبادات التوقيف، فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله، وإلا دخلنا فى معنى قوله تعالى ﴿ **أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ** ﴾ (الشورى آية : ٢١) ﴿ **قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلالاً** ﴾ . . (يونس آية : ٥٩) أ . هـ .

فإذا كان الأصل فى العادات العفو، فلابد أن يكون الحظر قليلا، ولكن شواهد الحال أن هذا القسم من أكثر الأقسام احتشادا بالتحريمات وبوجه خاص عن المرأة وهو ما يتعارض مع الطبيعة الديناميكية المتغيرة للعرف .

ولن نعدم - لو أردنا - الأسس الشرعية لهذا كله، لأن الإسلام يسمح به ما دام العرف لا يتجاوز الأطر المتعارف عليها بالفعل ولا ينتقل إلى درجة جديدة من التطور وبالتالى عرف جديد إلا عندما يتطلب التطور ذلك فعلا وينجح فى إقناع الجماهير به، وقد نحتاج إلى أسانيد شرعية جديدة لهذا التطور العرفى الجديد ولن نعدمها ما دامت العلة تسير مع المعلول .

يبدأ العرف من الاستحسان الشرعى حتى الاستصحاب ثم يسير خطوة أخرى نحو استحسان جديد واستصحاب جديد وقد يعمد إلى «استئناس» النصوص قبل

أن يظفر باستصحاب جديد للعرف الجديد. وما ظلت هذه العملية تسير دون افتعال وقد تهيأت الجماهير لها وتقبلت العرف الجديد فلا مشكلة أصولية، وإنما تنشأ المشكلة إذا استطاع العرف أن يجعل صريح المنكر معروفا وصريح المعروف منكرًا.

ويكون ذلك دلالة لا تدحض على فساد النفوس والضمائر والأفكار ويتطلب الأمر عندئذ تغييرا ثوريا.

ويجب أن نعلم أن العرف إنما هو صوت الزمن القاهر، الدهر الذى لا يقف أمامه أحد وما يمثله من تطور وتغير لا مناص عنه كما أنه ثمرة تفاعل الحضارات والثقافات والشعوب، وأخيرا فقد نجد له أصلا فى شيوع الثقافة والمعرفة التى قضت على كثير من الأعراف التى كانت أقرب إلى الخرافة.

والخلاصة أنه ما دام العرف أملك، وأنه حكم زمان ومكان، وأنه لا يحدث إلا بعد اقتناع الجمهور به شيئا فشيئا له حتى يصل إلى ممارستهم له ممارسة عرف، وما دام العرف محصورا فى إطار العادات لا العبادات فإن اختلاف هذه الأعراف مع بعض النصوص لا يزعجنا كثيرا لأن من الممكن التعامل مع هذه النصوص بما تتيحه الشريعة نفسها من مندوحات أو مخارج أو بدائل أو تقدير لما يرتفق على النصوص من مستجدات أو استلهام المقاصد العليا وتفضيلها على حرفية النصوص التى قلما تخلو من مآخذ أو وجوه طعن، وأهم من هذا كله انتفاء العلة التى من أجلها وضعت النصوص وما يسمونه «تحقيق المناط».

وفى نظرنا أن العرف فى قيامه بهذا الدور فإنه يمكن «للزمان أن يتنفس» حتى لا ينفجر المجتمع أو يتقوقع بصورة تشل الحواس، ومهما كان عزوف «النصوصيين» عن هذا الدور فلا جدال فى أنه أفضل من الانفجار أو التقوقع. . وهو بعد كل شىء سنة من السنن التى أقام الله عليها المجتمع، وجزء لا يتجزأ من حيوية و «ديناميكية» وتدافع هذا المجتمع.

قائمة بأعمال المؤلف

أ ـ مؤلفات

(١) ثلاث عقبات فى الطريق إلى المجد ١٩٤٥م

(٢) ديمقراطية جديدة ١٩٤٦م

(٣) على هامش المفاوضات ١٩٤٧م

(٤) نقد النظرية الماركسية ١٩٤٨م

(٥) مسئولية الانحلال بين الشعوب والقادة كما يوضحها القرآن الكريم ١٩٥٢م

(٦) ترشيد النهضة (صودر قبل التوزيع) ١٩٥٢م

(٧) الأزمة والبطالة فى الرأسمالية ١٩٥٣م

(٨) موقف المفكر العربى تجاه المذاهب السياسية المعاصرة ١٩٥٧م

(٩) فى الإجازة ١٩٥٧م

(١٠) دور المنظم فى الحركة النقابية ١٩٥٧م

(١١) قصة فرسان العمل (أمريكا) ١٩٦٢م

(١٢) القانون والقضاء فى المجتمع الاشتراكى ١٩٦٣م

(١٣) نشأة الحركة النقابية وتطورها ١٩٦٦م

(١٤) التنظيم والبنيان النقابى ١٩٦٦م

(١٥) فى التاريخ النقابى المقارن ١٩٦٧م

(١٦) دور النقابات فى المجتمع الاشتراكى ١٩٦٧م

(١٧) مسئولية القيادات النقابية (ملحق مجلة العمل، العدد ٣٦) ١٩٦٧م

(١٨) الثقافة العمالية بين حاضرها ومستقبلها ١٩٦٩م

(١٩) منظمة العمل الدولية (ملحق مجلة العمل، العدد ٦٤) ١٩٦٩م

(٢٠) الحركة العمالية الدولية (ملحق مجلة العمل، العدد ٧٢) ١٩٧٠م

(٢١) العمل فى الإسلام (ملحق مجلة العمل، العدد ٨٥) ١٩٧١م
(٢٢) محاضرات فى الإدارة النقابية ١٩٧٢م
(٢٣) الحركة النقابية (ملحق مجلة العمل، عدد شهر مارس) ١٩٧٢م
(٢٤) روح الإسلام ١٩٧٢م
(٢٥) قضية الإنتاج ١٩٧٣م
(٢٦) العمال والدولة العصرية (ملحق مجلة العمل، عدد شهر مايو) ١٩٧٥م
(٢٧) ظهور وسقوط جمهورية فايمار ١٩٧٧م
(٢٨) حرية الاعتقاد فى الإسلام ١٩٧٧م
(٢٩) بحوث فى الثقافة العمالية ١٩٧٨م
(٣٠) الدعوات الإسلامية المعاصرة ما لها وما عليها ١٩٧٨م
(٣١) من محو الأمية إلى الجامعة العمالية (ملحق مجلة العمل، عدد شهر مايو) ١٩٧٨م
(٣٢) الجامعة العمالية ١٩٧٩م
(٣٣) الأصول الفكرية للدولة الإسلامية ١٩٧٩م
(٣٤) بيان رمضان ١٩٧٩م
(٣٥) الاتحاد الإسلامى الدولى للعمل (*) ١٩٨٠م
(٣٦) أزمة النقابية ما بين المجتمع الرأسمالى والمجتمع الاشتراكى (*) ١٩٨١م
(٣٧) الإسلام والحركة النقابية (*) ١٩٨٢م
(٣٨) الاتحاد الإسلامى الدولى للعمل يبدأ المسيرة (*) ١٩٨١م
(٣٩) رسالة الإسلام (*) ١٩٨١م
(٤٠) الأصلان العظيمان: الكتاب والسُّنة (رؤية جديدة) ١٩٨٢م
(٤١) أخت الصلاة المهجورة (*) ١٩٨٢م
(٤٢) الخيار الصعب (*) ١٩٨٢م
(٤٣) الحركة النقابية من منطلق إسلامى (*) ١٩٨٢م
(٤٤) الاتحاد الإسلامى الدولى للعمل فى عامين (*) ١٩٨٣م
(٤٥) الحساسية الدينية (وجيزة) (*) ١٩٨٣م
(٤٦) الفريضة الغائبة: جهاد السيف أم جهاد العقل ١٩٨٤م
(٤٧) العودة إلى القرآن ١٩٨٤م
(٤٨) نظم الثقافة العمالية فى الوطن العربى (*) ١٩٨٤م

(٤٩) وجوه الائتلاف والاختلاف بين الرأسمالية والشيوعية والإسلام (*) ١٩٨٤م
(٥٠) الدولة العصرية (*) ١٩٨٥م
(٥١) رؤية لمضمون الحكم بالقرآن (*) ١٩٨٥م
(٥٢) محكمة العدل الدولية الإسلامية (*) ١٩٨٥م
(٥٣) الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة ١٩٨٦م
(٥٤) الربا وعلاقته بالممارسات المصرفية والبنوك الإسلامية ١٩٨٦م
(٥٥) لا حرج : قضية التيسير فى الإسلام (*) ١٩٨٦م
(٥٦) نحن ودعوتنا (*) ١٩٨٦م
(٥٧) لست عليهم بمسيطر قضية الحرية فى الإسلام (*) ١٩٨٦م
(٥٨) تعميق حاسة العمل (*) ١٩٨٦م
(٥٩) العهد (*) ١٩٨٧م
(٦٠) مشروع لإصلاح الحركة النقابية ١٩٨٧م
(٦١) تاريخ الثقافة العمالية فى مصر ١٩٨٧م
(٦٢) الشورى فى الإدارة ١٩٨٨م
(٦٣) الحركة العمالية الدولية (وسيط) (*) ١٩٨٨م
(٦٤) عمال السودان والسياسة (بالاشتراك مع الدكتور عبد الرحمن الساعورى والأستاذ قسم السيد) (*) ١٩٨٨م
(٦٥) الحركة العمالية الدولية (كبير) ١٩٨٨م
(٦٦) الحساسية الدينية (وسيط) ١٩٨٨م
(٦٧) الإسلام هو الحل (٨١٣ صفحة) ١٩٨٨م
(٦٨) تفسير حديث «من رأى منكم منكراً فليغيره» ١٩٨٨م
(٦٩) الحرية النقابية (فى ثلاثة أجزاء) (*) ١٩٨٩م
(٧٠) الحركة النقابية السودانية تجدد نفسها (*) ١٩٨٩م
(٧١) خطابات حسن البنا الشاب إلى أبيه مع ترجمة مسهبة وموثقة لحياة وعمل الوالد الشيخ أحمد البنا ١٩٩٠م
(٧٢) الإسلام والعقلانية ١٩٩١م
(٧٣) العمل الإسلامى لإرساء سيادة الشعب والحكم الدستورى ١٩٩١م
(٧٤) رسالة إلى الدعوات الإسلامية من دعوة العمل الإسلامى ١٩٩٢م
(٧٥) البرنامج الإسلامى ١٩٩٢م

(٧٦) الحركة النقابية حركة إنسانية (*) ١٩٩٢م
(٧٧) الإضراب والمواثيق الدولية التى تعترف به (*) ١٩٩٣م
(٧٨) النقابات المهنية المصرية فى معركة البقاء (*) ١٩٩٣م
(٧٩) نحو تعددية نقابية دون تفتت أو احتكار (*) ١٩٩٤م
(٨٠) الإيمان بالله فى القرآن الكريم ولدى السلف والمعتزلة والمعاصرين ١٩٩٤م
(٨١) كلاً ثم كلاً: كلاً لفقهاء التقليد.. وكلاً لأدعياء التنوير ١٩٩٤م
(٨٢) الجمع بين الصلاتين فى الحضر ١٩٩٤م
(٨٣) لماذا يجب أن يكون للحركة النقابية عقيدة (*) ١٩٩٥م
(٨٤) المعارضة العمالية فى عهد لينين (*) ١٩٩٥م
(٨٥) مسئولية فشل الدولة الإسلامية فى العصر الحديث وبحوث أخرى ١٩٩٥م
(٨٦) العدل فى الفكر الأوروبى والفكر الإسلامى ١٩٩٥م
(٨٧) المشروع الحضارى بصراحة ١٩٩٥م
(٨٨) نحو فقه جديد.. الجزء الأول: منطلقات ومفاهيم.. فهم الخطاب القرآنى ١٩٩٦م
(٨٩) ما بعد الإخوان المسلمين؟؟ ١٩٩٦م
(٩٠) خمسة معايير لمصداقية الحكم الإسلامى ١٩٩٦م
(٩١) صفحة مطوية من الخدمة الاجتماعية ١٩٩٦م
(٩٢) منظمة العمل الدولية (*) ١٩٩٤م
(٩٣) نحو فقه جديد.. الجزء الثانى: السُّنة ودورها فى الفقه الجديد ١٩٩٧م
(٩٤) إيماننا (سلسلة رسائل / ١) ١٩٩٨م
(٩٥) الإسلام والحرية والعلمانية (سلسلة رسائل / ٢) ١٩٩٨م
(٩٦) حرية الفكر والاعتقاد فى الإسلام (سلسلة رسائل / ٣) ١٩٩٨م
(٩٧) قضية تطبيق الشريعة (سلسلة رسائل / ٤) ١٩٩٨م
(٩٨) المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء ١٩٩٩م
(٩٩) نحو فقه جديد الجزء الثالث. منطلقات ومفاهيم - أصول الشريعة ١٩٩٩م
(١٠٠) منهج الإسلام فى تقرير حقوق الإنسان ١٩٩٩م
(١٠١) الإسلام وحرية الفكر ٢٠٠٠م
(١٠٢) استراتيجية الدعوة الإسلامية فى القرن ٢١ ٢٠٠٠م
(١٠٣) مطلبنا الأول هو: الحرية ٢٠٠١م

ملاحظة

وضعنا علامة (*) أمام الكتب التى صدرت باسم الاتحاد الإسلامى الدولى للعمل.

ب ـ مترجمات

(١) النقابات فى الولايات المتحدة	١٩٦٢م
(٢) النقابات فى المملكة المتحدة	١٩٦٢م
(٣) النقابات فى الاتحاد السوفيتى	١٩٦٢م
(٤) النقابات فى السويد	١٩٦٢م
(٥) النقابات فى بورما	١٩٦٣م
(٦) النقابات فى الملايو	١٩٦٣م
(٧) الأزمة المقبلة	١٩٦٣م
(٨) العمالة والتنمية الاقتصادية	١٩٦٦م
(٩) مدخل لدراسة الأجور	١٩٦٦م
(١٠) الإدارة العمالية فى يوجوسلافيا	١٩٦٧م
(١١) العمل يجابه عصراً جديداً	١٩٦٨م
(١٢) الديمقراطية النقابية	١٩٦٩م
(١٣) دستور منظمة العمل الدولية	١٩٧٠م
(١٤) اتفاقيات العمل الدولية (فى مجلدين)	١٩٧١م
(١٥) توصيات العمل الدولية	١٩٧١م
(١٦) البرنامج العالمى للعمالة	١٩٧١م
(١٧) المعارضة العمالية فى عهد لينين لمدام كولونتاى	٢٠٠٤م

وقد طبعت هذه الكتب ونشرت ـ باستثناء (٧ و١٢) ـ بمنظمة العمل الدولية بجنيف عن طريق مكتبها بالقاهرة.

قضية الفقه الجديد

فى هذا الكتاب القيم يتناول المفكر جمال البنا قضية تجديد الفقه الإسلامى، التى كانت الشغل الشاغل للمؤلف منذ أصدر سِفْرَه الكبير «نحو فقه جديد»، والذى يمثل الكتاب الذى بين يديك طبعة مختصرة وميَسَّرة منه، يميز فيها المؤلف بين العقيدة والشريعة والفقه، ثم فهم الخطاب القرآنى أيام الرسول، ومنذ أيام الرسول حتى اللحظة الراهنة. وينتقل المؤلف بعد هذا إلى معالجة قضية دور السُّنَّة فى الفقه بشقيه التراثى والمعاصر، ثم يحلل مستويات مرجعية الفقه الإسلامى، والحدود التى كانت دائمًا فى قلب هذا النقاش، قبل أن يختم كتابه الغنى بأصول الشريعة الإسلامية، مسلطًا الضوء على العقل والعرف والاجتهاد وموقع كل منها فى المنظومة المتكاملة للفقه الإسلامى المعاصر.

الأستاذ جمال البنا أحد كبار المفكرين الإسلاميين العقلانيين والذين لا يخافون فى الحق لومة لائم حتى ولو تعارض ما وصل إليه فى أبحاثه مع التفكير السائد، معتمدًا دائمًا على القرآن الكريم أولًا وأخيرًا، وضبط السنة بضوابط القرآن، وعدم التقيد بما قد يكون قد وضعه الأسلاف من فنون واجتهادات ومذهبيات تأثروا فيها بروح عصرهم، وسيادة الجهالة واستبداد الحكام وصعوبات البحث والدرس فانعكس ذلك على تفاسير القرآن وأحكام الفقه وفنون الحديث وأقحم فيها مفاهيم دخيلة ومناقضة لروح الإسلام.



دار الشروق
www.shorouk.com